

الكتاب
النفسية

لإمام

الفخري

١٤-١٣

دار
أهيا التراث العربي

اهداءات 2002

د/ ابراهيم محمد ابراهيم حريية

القاهرة

التفسير الكبير
للإمام

الحسن السرايوني

الجزء الثامن عشر

الطبعة الثالثة

دار إحياء التراث العربي
بيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ
الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ
رَحِيمٌ ٥٤

قوله تعالى (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا قل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم)
في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) اختلفوا في قوله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) فقال بعضهم هو على
اطلاقه في كل من هذه صفة. وقال آخرون: بل نزل في أهل الصفة الذين سأل المشركون الرسول
عليه السلام طردهم وإبعادهم، فأكرمهم الله بهذا الاكرام. وذلك لأنه تعالى نهي الرسول عليه
السلام أولاً عن طردهم، ثم أمره بأن يكرمهم بهذا النوع من الاكرام. قال عكرمة: كان النبي
صلى الله عليه وسلم إذا رآهم بدأهم بالسلام ويقول والحمد لله الذي جعل في أمتي من أمرني أن أبدأه
بالسلام، وعن ابن عباس رضي الله عنهما: أن عمر لما اعتذر من مقاتله واستغفر الله منها. وقال
للرسول عليه السلام، ما أردت بذلك إلا الخير نزلت هذه الآية. وقال بعضهم: بل نزلت في قوم
أقدموا على ذنوب، ثم جاءه صلى الله عليه وسلم مظهيرين للتدابة والاسف، فنزلت هذه الآية فيهم
والأقرب من هذه الأقاويل أن تحمل هذه الآية على عمومها، فكل من آمن بالله دخل تحت
هذا التشریف.

ولم يهنا اشكال، وهو: أن الناس اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة، وإذا

كان الامر كذلك ، فكيف يمكن أن يقال في كل واحدة من آيات السورة ان سبب نزولها هو الامر الغلاني بعينه ؟

(المسألة الثانية) قوله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) مشتمل على أسرار عالية، وذلك لأن ماسوى الله تعالى فهو آيات وجود الله تعالى، وآيات صفات جلاله وأكرامه وكبريائه، وآيات وحدانيته، وما سوى الله فلا نهاية له، ومالانهاية له فلا سبيل للعقل في الوقوف عليه على التفصيل التام، إلا أن الممكن هو أن يطلع على بعض الآيات ويتوسل بمعرفتها إلى معرفة الله تعالى ثم يؤمن بالبقية على سبيل الاجمال ثم إنه يكون مدة حياته كالسائح في تلك القفار، وكالسائح في تلك البحار. ولما كان لانهاية لها فكذلك لانهاية لترقى العبد في معارج تلك الآيات، وهذا مشرع جملي لانهاية لتفاصيله. ثم إن العبد إذا صار موصوفا بهذه الصفة فعند هذا أمر الله محمدًا صلى الله عليه وسلم بأن يقول لم (سلام عليكم) فيكون هذا التسليم بشارة لحصول السلامة. وقوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) بشارة لحصول الرحمة عقيب تلك السلامة. أما السلامة فالتجاة من بحر عالم الظلمات ومركز الجسمانيات ومعدن الآفات والمخالفات وموضع التغيرات والتبدلات، وأما الكرامات فالوصول إلى الباقيات الصالحات والمجردات المقدسات، والوصول إلى فحة عالم الأنوار والترقى إلى معارج سرادقات الجلال.

(المسألة الثالثة) ذكر الزجاج عن المبرد. أن السلامة في اللغة أربعة أشياء، فمنها سلبت سلاما وهو معنى الدفاء، ومنها أنه اسم من أسماء الله تعالى، ومنها الاسلام، ومنها اسم للشجر العظيم، أحسبه سمى بذلك لسلامته من الآفات، وهو أيضاً اسم للحجارة الصلبة، وذلك أيضاً لسلامتها من الرخاوة. ثم قال الزجاج: قوله (سلام عليكم) السلام ههنا يحتمل تأويلين: أحدهما: أن يكون مصدر سلبت تسليماً وسلاماً مثل السراح من التسميح، ومعنى سلبت عليه سلاماً، دعوت له بأن يسلم من الآفات في دينه ونفسه. فالسلام بمعنى التسليم. والثاني: أن يكون السلام جمع السلامة، فعنى قولك السلام عليكم، السلامة عليكم. وقال أبو بكر بن الأنباري: قال قوم السلام هو الله تعالى فعنى السلام عليكم يعنى الله عليكم أى على حفظكم وهذا بعيد في هذه الآية لتسكير السلام في قوله (قل سلام عليكم) ولو كان معروفاً لصح هذا الوجه. وأقول كتبت فضولاً شعبة كاملة في قولنا سلام عليكم وكتبتها في سورة التوبة، وهى أجنبية عن هذا الموضع فإذا نقلته إلى هذا الموضع كمل البحث والله أعلم.

أما قوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قوله كتب كذا على فلان يفيد الإيجاب . وكلمة «على» أيضاً تفيد الإيجاب ويحجمونها بمبالغة في الإيجاب . فهذا يقتضى كونه سبحانه راحماً لعباده رحيماً بهم على سبيل الوجوب واختلف العقلاء في سبب ذلك الوجوب فقال أصحابنا: له سبحانه أن يتصرف في عيده كيف شاء وأراد ، إلا أنه أوجب الرحمة على نفسه على سبيل الفضل والكرم . وقالت المعتزلة : إن كونه عالماً بقبح القبائح وعالماً بكونه غنياً عنها ، يتمتع من الإقدام على القبائح ولو فعله كان ظلماً ، والظلم قبيح ، والقيح منه محال . وهذه المسألة من المسائل الجلية في علم الأصول .

(المسألة الثانية) دلت هذه الآية على أنه لا يتمتع تسمية ذات الله تعالى بالنفس وأيضاً قوله تعالى (تظلم مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك) يدل عليه ، والنفس ههنا بمعنى الذات والحقيقة ، وأما بمعنى الجسم والدم فالتعبد سبحانه وتعالى مقدس عنه . لأنه لو كان جسماً لكان مركباً والمركب ممكن وأيضاً أنه أحد ، والآخر لا يكون مركباً ، ومالا يكون مركباً لا يكون جسماً وأيضاً أنه غنى كما قال (والله الغنى) والغنى لا يكون مركباً ومالا يكون مركباً لا يكون جسماً وأيضاً الأجسام متناهية في تمام المساهية ، فلو كان جسماً لحصل له مثل ، وذلك باطل لقوله (ليس كمثل شيء) فأما الدلائل العقلية فكثيرة ظاهرة باهرة قوية جلية والحمد لله عليه .

(المسألة الثالثة) قالت المعتزلة قوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) يتأني أن يقال : إنه تعالى يعطى الكفر في الكافر ، ثم يعذبه عليه أبد الآباد ، وينافي أن يقال : إنه يتمتع عن الإيمان ، ثم يأمره حال ذلك المنع بالإيمان ، ثم يعذبه على ترك ذلك الإيمان . وجواب أصحابنا : أنه ضار نافع محي ميت ، فهو تعالى فعل تلك الرحمة البالغة وفعل هذا القهر البالغ ولا منافاة بين الأمرين .

(المسألة الرابعة) من الناس من قال : إنه تعالى لما أمر الرسول بأن يقول لم (سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) كان هذا من قول الله تعالى ومن كلامه ، فهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى قال لم في الدنيا (سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) وتحقيق هذا الكلام أنه تعالى وعد أقواماً بأنه يقول لم بعد الموت (سلام قولاً من رب رحيم) ثم إن أقواماً أفترأ أعمارهم في العبودية حتى صاروا في حياتهم الدنيوية كأنهم انتقلوا إلى عالم القيامة ، لاجرم صار التسليم الموعود به بعد الموت في حق هؤلاء حال كونهم في الدنيا ، ومنهم من قال : لا ، بل هذا كلام الرسول عليه الصلاة والسلام . وقوله : وعلى التقديرين فهو درجة عالية .

ثم قال تعالى (أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح) وفي مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن هذا لا يتناول التوبة من الكفر ، لأن هذا الكلام خطاب مع الذين

قوله تعالى «أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح» الآية ٥

وصفهم بقوله (وإذا جادل الذين يؤمنون بآياتنا) ثبت أن المراد منه توبة المسلم عن المعصية ، والمراد من قوله (بجهالة) ليس هو الخطأ والغلط ، لأن ذلك لا حاجة به إلى التوبة ، بل المراد منه ، أن تقدم على المعصية بسبب الشهوة ، فكان المراد منه بيان أن المسلم إذا أقدم على الذنب مع العلم بكونه ذنباً ثم تاب منه توبة حقيقية فإن الله تعالى يقبل توبته .

(المسألة الثانية) قرأ نافع (أنه من عمل منكم) بفتح الالف (فأنه غفور) بكسر الالف ، وقرأ عاصم وابن عامر بالفتح فيها ، والباقون بالكسر فيها . أما فتح الأولى فلي التفسير للرحمة ، كأنه قيل : كتب ربكم على نفسه أنه من عمل منكم . وأما فتح الثانية فعل أن يجعله بدلاً من الأولى كقوله (أيديكم أنكم إذا متهم وكنتم تراءوا وعظما أنكم عرجون) وقوله (كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله) وقوله (ألم يعلموا أنه من يحادد الله ورسوله فأن له نار جهنم) قال أبو على الفارسي : من فتح الأولى فقد جعلها بدلاً من الرحمة ، وأما التي بعد الفاء فعل أنه أضمر له خبراً تقديره ، فله أنه غفور رحيم ، أي فله غفرانه ، أو أضمر مبتدأ يكون «أن» خبره كأنه قيل : فأمره أنه غفور رحيم . وأما من كسرهما جميعاً فلأنه لما قال (كتب ربكم على نفسه الرحمة) فقد تم هذا الكلام ، ثم ابتدأ وقال (إنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم) فدخلت الفاء جواباً للجواب ، وكسرت إن لأنها دخلت على مبتدأ وخبر كأنك قلت فهو غفور رحيم . إلا أن الكلام بأن أو أكد هذا قول الزجاج . وقرأ نافع الأولى بالفتح والثانية بالكسر ، لأنه أبداً الأولى من الرحمة ، واستأنف ما بعد الفاء والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قوله (من عمل منكم سوءاً بجهالة) قال الحسن : كل من عمل معصية فهو جاهل ، ثم اختلفوا فقيل : إنه جاهل بمقدار ما فاتته من الثواب وما استحقه من العقاب ، وقيل : إنه وإن علم أن عاقبة ذلك الفعل مذمومة ، إلا أنه آثر اللذة العاجلة على الخير الكثير الآجل ، ومن آثر القليل على الكثير قيل في العرف أنه جاهل .

وحاصل الكلام أنه وإن لم يكن جاهلاً إلا أنه لما فعل ما يليق بالجهال أطلق عليه لفظ الجهال . وقيل نزلت هذه الآية في عمر حين أشار بأجابة الكفرة إلى ما اقتدره ، ولم يعلم بأنها مفسدة ونظير هذه الآية قوله (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة)

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (ثم تاب من بعده وأصلح) فقوله (تاب) إشارة إلى الندم على الماضي وقوله (وأصلح) إشارة إلى كونه آتياً بالأعمال الصالحة في الزمان المستقبل . ثم قال (فأنه غفور رحيم) فهو غفور بسبب إزالة العقاب ، رحيم بسبب إيصال الثواب الذي هو النهاية في الرحمة . والله أعلم .

وَكَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ الْآيَاتِ وَلِتُسَيِّبَ سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ ﴿٥٥﴾ قُلْ إِنِّي نَبِيٌّ
 أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا مَا أَنَا
 مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴿٥٦﴾ قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ
 إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴿٥٧﴾

قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ الْآيَاتِ وَلِتُسَيِّبَ سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ﴾
 المراد كما فصلنا لك في هذه السورة دلائلنا على صحة التوحيد والنبوة والقضاء والقدر ، فكذلك
 نميز ونفصل لك دلائلنا وحججنا في تقرير كل حق ينكره أهل الباطل وقوله (وليسيتين سبيل
 المجرمين) عطف على المعنى كأنه قيل ليظهر الحق وليسيتين ، وحسن هذا الخذف لكونه معلوماً
 واختلف القراء في قوله (ليسيتين) قرأ نافع (لتسيتين) بالناء (وسبيل) بالنصب والمعنى لتسيتين
 يا محمد سبيل مؤلاد المجرمين . وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (ليسيتين) بالياء (سبيل)
 بالرفع والباقون بالناء (وسبيل) بالرفع على تأنيث سبيل . وأهل الحجاز يؤثنون السبيل ، وبنو تميم
 يذكرونه . وقد لفاق القرآن بهما فقال سبحانه (وإن يروا سبيل الرشد لا يخطفوه سبيلاً) وقال
 (ويصدون عن سبيل الله ويغونها عوجاً)

فان قيل : لم قال (ليسيتين سبيل المجرمين) ولم يذكر سبيل المؤمنين .
 قلنا : ذكر أحد التقسيم يدل على الثاني . كقوله (سرايل تقيمكم الحر) ولم يذكر البرد . وأيضاً
 فالضدان إذا كانا بحيث لا يحصل بينهما واسطة ، فتي بآت غاصية أحد التقسيم بآت غاصية القسم
 الآخر والحق والباطل لا واسطة بينهما ، فتي استبانة طريقة المجرمين فقد استبانة طريقة المحققين
 أيضاً لأعالة .

قوله تعالى ﴿قُلْ إِنِّي نَبِيٌّ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ
 إِذَا مَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ
 يَقُصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة ما يدل على أنه يفصل الآيات ليظهر الحق وليسيتين
 سبيل المجرمين ، ذكر في هذه الآية أنه تعالى نهى عن سلوك سبيلهم . فقال (قل) إِنِّي نَبِيٌّ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ

تدعون من دون الله وبين أن الذين يعبدونها إنما يعبدونها بناء على محض الهوى والتقليد ، لا على سبيل الحق والدليل ، لأنها جادات وأحجار وهي أخسر مرتبة من الإنسان بكثير ، وكون الأشرف مشغلا بعبادة الأخص أمر يدفعه صريح العقل . وأيضاً أن القوم كانوا يتحشرون تلك الأصنام ويركبوها ، ومن المعلوم بالبدية أنه يقبح من هذا العامل الصانع أن يعبد معموله ومصنوعه . فثبت أن عبادتها مبنية على الهوى . ومضادة للهدى ، وهذا هو المراد من قوله (قل لا أتبع أهواءكم) ثم قال (قد ضلكت إذا وما أنا من المهتدين) أي أن اتبعت أهواءكم فأنا ضال وما أنا من المهتدين في شيء . والمقصود كانه يقول لهم أتمم كذلك . ولما نفي أن يكون الهوى متبعا به على ما يجب اتباعه بقوله (قل أنى على بيته من ربى) أى فى أنه لا معبود سواه . وكذبتم أتمم حش أشركتم به غيره .

واعلم أنه عليه الصلاة والسلام ، كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك . والقوم لأصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزول ذلك العذاب . فقال تعالى قل يا محمد : (ما تستعجلون به) يعنى قولهم (اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا جبارة من السماء أو اتنا بعذاب اليم) والمراد أن ذلك العذاب ينزله الله فى الوقت الذى أراد أنزاله فيه . ولا غفرة لى على تقديمه أو تأخير . ثم قال (إن الحكم إلا لله) وهذا مطلق يتناول الكل . والمراد هنا أن الحكم الإلهى فقط فى تأخير عذابهم (يقضى الحق) أى القضاء الحق فى كل ما يقضى من التأخير والمجمل (وهو خير الفاصلين) أى الفاضلين ، وفيه مستثنان :

(المسألة الأولى) قرأ أصحابنا بقوله (إن الحكم إلا لله) على أنه لا يقدر العبد على أمر من الأمور إلا إذا قضى الله به ، فيمتنع منه فعل الكفر إلا إذا قضى الله به وحكم به . وكذلك فى جميع الأفعال . والدليل عليه أنه تعالى قال (إن الحكم إلا لله) وهذا يفيد الحصر ، بمعنى أنه لا حكم إلا لله . واحتج المعتزلة بقوله (يقضى الحق) ومعناه أن كل ما قضى به فهو الحق . وهذا يقتضى أن لا يريد الكفر من الكافر . ولا المعصية من العاصى لأن ذلك ليس الحق و الله أعلم .

(المسألة الثانية) قرأ ابن كثير ونافع وعاصم (يقض الحق) بالصاد من القصص ، يعنى أن كل ما أنبأ الله به وأمر به فهو من أقاصيص الحق ، كقوله (نحن نقصص عليك أحسن القصص) وقرأ الباقون (يقض الحق) والمكتوب فى المصاحف «يقض» بغير ياء لأنها سقطت فى اللفظ لالتقاء الساكنين كما كتبوا (سندع الزبانية فما تنن النذر) وقوله (يقض الحق) قال الزجاج: فيه وجهان : جاز أن يكون (الحق) صفقا للمصدر والتقدير : يقض القضاء الحق . ويجوز أن يكون (يقض الحق) يصنع الحق ، لأن كل شيء صنعه الله فهو حق . وعلى هذا التقدير (الحق) يكون مفعولا به وقضى

قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ
 بِالظَّالِمِينَ ٥٨ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعْلِمُهَا إِلَّا هُوَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا
 تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ
 إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ٥٩

بمعنى صنع . قال المنذلي :

وعليهما مسرودتان قصاهما داود أو صنع السوايغ تبع
 أى صنعهما داود واحتج أبو عمرو على هذه القراءة بقوله (وهو خير الفاسلين) قال والفصل
 يكون في القضاء ، لا في القصص .

أجاب أبو علي الفارسي قال القصص ههنا بمعنى القول . وقد جاء الفصل في القول قال تعالى
 (انه لقول فصل) وقال (أحكمت آياته ثم فصلت) وقال (فصل الآيات) .

قوله تعالى (قل لو أن عندى ما تستعجلون به لقضى الأمر بينى وبينكم وانه أعلم بالظالمين)
 أعلم أن المعنى (لو أن عندى) أى فى قدرتى وامكانى (ما تستعجلون به) من العذاب (لقضى الأمر
 بينى وبينكم) لأهلكتم عاجلا غضبا لربى ، واقتصاصا من تكذيبكم به . وتخلصت سريعا (وانه
 أعلم بالظالمين) وبما يجب من الحكمة من وقت عقابهم ومقداره ، والمعنى : انى لا أعلم وقت عقوبة
 الظالمين . وانه تعالى يعلم ذلك فهو يؤخره الى وقته ، وانه أعلم

قوله تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة
 إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين)

أعلم أنه تعالى قال فى الآية الأولى (وانه أعلم بالظالمين) يعنى أنه سبحانه هو العالم بكل شيء فهو
 يسجل ما تسجله أصح ويؤخر ما تأخيره أصح . وفى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) المفاتيح جمع مفتاح . ومفتاح هو المفتاح بالكسر المفتاح الذى يفتح به والمفتاح
 يفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الاشياء فهو مفتاح ، قال الفراء فى قوله تعالى (ما إن
 مفاتحه تنزه بالمصبة) يعنى خزانته فلفظ المفاتيح يمكن أن يكون المراد منه المفاتيح ويمكن أن يراد

منه الخزان ، أما على التقدير الأول . فقد جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة لأن المفاتيح يتوصل بها إلى مافى الخزان المستوفى منها بالأغلاق والأقفال فالعلم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها في فتح تلك الأغلاق والأقفال يمكنه أن يتوصل بتلك المفاتيح إلى مافى تلك الخزان فكذلك ههنا الحق سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة وقرىء (مفاتيح) وأما على التقدير الثاني فالمعنى وعنده خزائن الغيب . فعلى التقدير الأول يكون المراد العلم بالغيب ، وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات كما في قوله (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) وللحكمة في تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرغ على أصولهم قائم قالوا : ثبت أن العلم بالعلة للعلم بالمعلول وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة . قالوا : وإذا ثبت هذا فنقول : الموجود إما أن يكون واجبا لذاته ، وإما أن يكون ممكنا لذاته ، والواجب لذاته ليس إلا الله سبحانه وتعالى . وكل ماسواه فهو ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يوجد إلا بتأثير الواجب لذاته وكل ماسوى الحق سبحانه فهو موجود بايجاده كائن بتكوينه واقع بايقاعه . إما بغير واسطة وإما بواسطة واحدة وإما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا . إذا ثبت هذا فنقول : علمه بذاته يوجب علمه بالآثر الأول الصادر منه ، ثم علمه بذلك الآثر الأول يوجب علمه بالآثر الثاني لأن الآثر الأول علة قربية للآثر الثاني . وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فهذا علم الغيب ليس إلا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المتعبر ، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته لا جرم صح أن يقال (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة .

ثم اعلم أن ههنا دقيقة أخرى ، وهى : أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تمردوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال والتوا استحضار المقولات المجردة ، ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) قضية عقلية محضة مجردة فالانسان الذى يقوى عقله على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا . والترآن انما أنزل ليقتفع به جميع الخلق . فههنا طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة ، فإذا أراد إيصالها إلى عقل كل أحد ذكر لها مثلا من الأمور المخصوصة الداخلة تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المقول بمحاورة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل أحد ، والامر في هذه الآية ورد على هذا القانون ، لأنه قال أولا (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها

إلا هو) ثم أكد هذا المعقول الكلي المجرد بجزئ محسوس فقال (ويعلم ما في البر والبحر) وذلك لأن أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر، والبحر، والحس، والخيال قد وقف على عظمة أحوال البر والبحر، فذكر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول.

وفيه دققة أخرى وهي: أنه تعالى قدم ذكر البر، لأن الإنسان قد شاهد أحوال البر، وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال، وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن. وأما البحر فاحاطة العقل بأحواله أقل إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار في الجملة أكثر وطولها وعرضها أعظم وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب. فإذا استحضرت الخيال صورة البحر والبر على هذه الوجوه. ثم عرف أن مجموعها قسم حقير من الأقسام الداخلة تحت قوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) فيصير هذا المثال المحسوس مقويا ومكلا للعظمة الحاصلة تحت قوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) ثم أنه تعالى كما كشف عن عظمة قوله (وعنده مفاتيح الغيب) بذكر البر والبحر كشف عن عظمة البر والبحر بقوله (وماتسقط من ورقة إلا يعلمها) وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما في وجه الأرض من المسدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال، ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة إلا والحق سبحانه يعلمها ثم يتجاوز من هذا المثال إلى مثال آخر أشد هيئة منه وهو قوله (ولا حبة في ظلمات الأرض) وذلك لأن الحبة في غاية الصغر وظلمات الأرض موضع يبق أكبر الاجسام وأعظمها غنفا فيها فإذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لا تخرج عن علم الله تعالى البتة، صارت هذه الامثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار إليه بقوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) بحيث تحير العقول فيها وتتقاصر الأفكار والألباب عن الوصول إلى مباديها، ثم إنه تعالى لما قوى أمر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد إلى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة أخرى قال (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) وهو عين المذكور في قوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) فهذا ما علقناه في تفسير هذه الآية الشريفة العلية. ومن الله التوفيق.

(المسألة الثانية) المتكلمون قالوا إنه تعالى فاعل العالم بجواهره وأعراضه على سبيل الاحكام والاقان، ومن كان كذلك كان عالما بها فوجب كونه تعالى عالما بها والحكماء قالوا: أنه تعالى مبدأ لجميع الممكنات، والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالآثر فوجب كونه تعالى عالما بكلها: واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات الزمانية وذلك

لأنه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ماسواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالآثر . فوجب كونه تعالى عالما بهذه التغيرات والزمانيات من حيث أنها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب .

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) يدل على كونه تعالى منزها عن الضد والد وقرره : أن قوله (وعنده مفاتيح الغيب) يفيد الحصر ، أى عنده لا عند غيره ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتيح الغيب حاصلة أيضا عند ذلك الآخر ، وحيتـه يعطل الحصر . وأيضا فكا أن لفظ الآية يدل على هذا التوحيد ، فكذلك البرهان العقلي يساعد عليه . وقرره : أن المبدأ لحصول العلم بالآثار والتأثير والصانع هو العلم بالموثر والمؤثر الأول في كل للممكنات هو الحق سبحانه . فالمتنح الأول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه لكن العلم به ليس إلا له لأن ماسواه أثر والعلم بالآثر لا يفيد العلم بالموثر . فظهر بهذا البرهان أن مفاتيح الغيب ليست إلا عند الحق سبحانه . والله أعلم .

(المسألة الرابعة) قرئ (ولا حجة ولا مطلب ولا ياس) بالرفع وفيه وجهان : الأول : أن يكون عطفا على عمل من ورقة وأن يكون رفعا على الابتداء وخبره (إلا في كتاب مبين) كقولك : لا راجل منهم ولا امرأة إلا في الدار .

(المسألة الخامسة) قوله (إلا في كتاب مبين) فيه قولان : الأول : أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غير . وهذا هو الصواب . والثاني : قال الزجاج : يجوز أن يكون الله جل ثناؤه أثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال عز وجل (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها) فائدة هذا الكتاب أمور : أحدها : أنه تعالى أنما كتب هذه الأحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على قاذق علم الله تعالى في المعلومات وأنه لا ينبغي عندهما في السموات والأرض شيء . فيكون في ذلك عبرة تامة كاملة للملائكة المؤمنين بالوح المحفوظ لأنهم يقابلون به ما يحدث في صحيفة هذا العالم فيجرونه موافقا له . وثالثها : يجوز أن يقال إنه تعالى ذكر ما ذكر من الورقة والحية تنبها للمكلفين على أمر الحساب وإعلاما بأنه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شيء . لأنه إذا كان لا يهمل الأحوال التي ليس فيها ثواب ولا عقاب ولا تكليف فبان لا يهمل الأحوال المشتملة على الثواب والعقاب أولى . وثالثها : أنه تعالى علم أحوال جميع الموجودات فيمتنع تغييرها عن مقتضى ذلك العلم ، وإلا لزم الجهل . فإذا كتب أحوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع أيضا تغييرها وإلا لزم الكذب فتصير كنية جملة الأحوال في ذلك الكتاب موجبا تاما وسيا كاملا في أنه يتمتع تقدم ما تأخر وتأخر

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٦٠﴾

ما تقدم كما قال صلوات الله عليه وجف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة والله أعلم .

قوله تعالى (وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون)

اعلم أنه تعالى لما بين كال علمه بالآية الأولى بين كال قدرته بهذه الآية وهو كونه قادرا على نقل الذوات من الموت الى الحياة ومن النوم الى اليقظة واستقلاله بحفظها في جميع الأحوال وتديرها على أحسن الوجوه حالة النوم واليقظة

فأما قوله (الذي يتوفاكم بالليل) فالمعنى أنه تعالى يبعثكم فيتوفى أنفسكم التي بها تقدرون على الإدراك والتمييز كما قال جل جلاله (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى) ، فآلة جل جلاله يقبض الأرواح عن التصرف بالنوم كما يقبضها بالموت ، وههنا بحث : وهو أن النائم لا شك أنه حي ومضى كان حيا لم تكن روحه مقبوضة البتة ، وإذا كان كذلك لم يصح أن يقال ان الله توفاه فلا يبعثها من تأويل وهو أن حال النوم تغور الأرواح الحساسة من الظاهر في الباطن فصارت الحواس الظاهرة معطلة عن أعمالها ، فعند النوم صار ظاهر الجسد معطلا عن بعض الأعمال ، وعند الموت صارت جملة البدن معطلة عن كل الأعمال ، لفصل بين النوم وبين الموت مشابهة من هذا الاعتبار ، فصح إطلاق لفظ الوفاة والموت على النوم من هذا الوجه . ثم قال (ويعلم ما جرحتم بالنهار) يريد ما كسبتم من العمل بالنهار قال تعالى (وما علمتم من الجوارح) والمراد منها الكواكب من الطير والسباع واحداً جارية . وقال تعالى (والذين اجتروا البيات) أي اكتسبوا . وبالجملة فالمراد منه أعمال الجوارح

ثم قال تعالى (ثم يبعثكم فيه) أي يرد إليكم أرواحكم في النهار ، والبحث ههنا اليقظة . ثم قال (ليقضى أجل مسمى) أي أعمالكم المكتوبة ، وهي قوله (وأجل مسمى عنده) والمعنى يبعثكم من نومكم إلى أن تبلغوا آجالكم ، ومعنى القضاء فصل الأمر على سبيل القسام ، ومعنى قضاء الإجل فصل مدة العمر من غيرها بالموت

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرِطُونَ ۖ ٦١ ثُمَّ رَدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقِّ ۗ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ۖ ٦٢

واعلم أنه تعالى لما ذكر أنه بينهم أولا ثم يوقظهم ثانيا كان ذلك جاريا مجرى الأحياء بعد الاماتة ، لاجرم استدل بذلك على صحة البعث والقيامة . فقال (ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون) في ليحكم ونهاركم وفي جميع أحوالكم وأعمالكم
قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون» ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين
اعلم أن هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وبإل حكمته . وتقريره انا بينا فيما سبق أنه لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية الفوقية بالمكان والجهة بل يجب أن يكون المراد منها الفوقية بالقهر والقدرة ، كما يقال أمر فلان فوق أمر فلان بمعنى أنه أعلى وأقوى ومنه قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) وعما يؤكد أن المراد ذلك أن قوله (وهو القاهر فوق عباده) مشعر بأن هذا القهر إنما حصل بسبب هذه الفوقية ، والفوقية المفيدة لصفة القهر هي الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة ، إذ المعلوم أن المرتفع في المكان قد يكون مقهورا . وتقرير هذا القهر من وجوه : الأول : أنه قهار لعدم بالتكوين والابحاد ، والثاني : أنه قهار للوجود بالافناء والافساد فانه تعالى هو الذي ينقل الممكن من العدم إلى الوجود تارة ومن الوجود إلى العدم أخرى . فلا وجود إلا بإيجاده ولا عدم إلا باعدامه في الممكنات . والثالث : أنه قهار لكل ضد بضده فيقهر النور بالظلمة والظلمة بالنور ، والنهار بالليل والليل بالنهار . وتتمام تقريره في قوله (قل اللهم مالك الملك توتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتمزج من تشاء وتذل من تشاء)

وإذا عرفت منهج الكلام . فاعلم أنه بحر لا ساحل له لأن كل مخلوق فله ضد ، فالفوق ضد تحت ، والماضى ضد المستقبل ، والنور ضد الظلمة ، والحياة ضد الموت ، والقدرة ضدها العجز . وتأمل في سائر الأحوال والصفات لتعرف أن حصول التضاد بينها يقضى عليها بالتهورية والعجز والتقصان ، وحصول هذه الصفات في الممكنات يدل على أن لها مدبرا قادرا قاهرا منزها عن الضد والتد ، مقدسا عن الشبه والشكل . كما قال (وهو القاهر فوق عباده) والرابع : أن هذا

البدن مؤلف من الطبائع الأربع . وهي متنافرة متباغضة متباعدة بالطبع والخاصة فاجتماعها لا بد وان يكون بقسر قاسر وأخطأ من قال ان ذلك القاسر هو النفس الانسانية ، وهو الذى ذكره ابن سينا فى الاشارات لأن تعلق النفس بالبدن انما يكون بعد حصول المزاج واعتدال الأمشاج ، والقاهر لهذه الطبائع على الاجتماع سابق على هذا الاجتماع ، والسابق على حصول الاجتماع مغاير للتأخر عن حصول الاجتماع ، ثبت أن القاهر لهذه الطبائع على الاجتماع ليس إلا الله تعالى ، كما قال (وهو القاهر فوق عباده) وأيضا فالجسد كثيف سفلى ظلماتى قاسد عفن ، والروح لطيف علوى نورانى مشرق باق طاهر نظيف ، فينبهما أشد المتنافرة والمباعدة . ثم انه سبحانه جمع بينهما على سبيل القهر والقدرة ، وجعل كل واحد منهما مستكلا بصاحبه متنفعا بالآخر . فالروح تصون البدن عن المغفرة والفساد والتفرق ، والبدن يصير آلة للروح فى تحصيل السعادات الابدية ، والمعارف الالهية ، فهذا الاجتماع وهذا الاتفاق ليس الا بقهر الله تعالى لهذه الطبائع ، كما قال (وهو القاهر فوق عباده) وأيضا فنجد دخول الروح فى الجسد أعطى الروح قدرة على فعل الضدين ، ومكنة من الطرفين إلا أنه يتمتع رجحان الفعل على الترك تارة والترك على الفعل أخرى إلا عند حصول الداعية الجازمة الخالية عن المعارض ، فلما لم تحصل تلك الداعية امتنع الفعل والترك فكان إقدام القاهر على الفعل تارة وعلى الترك أخرى بسبب حصول تلك الداعية فى قلبه من الله يجرى مجرى القهر فكان قاهرا لعباده من هذه الجهة ، واذا تأملت هذه الأبواب علمت ان الممكنات والمبدعات والعلويات والسفليات والذوات والصفات كلها مقهورة تحت قهر الله مسخرة تحت تسخير الله تعالى ، كما قال (وهو القاهر فوق عباده)

وأما قوله تعالى (ويرسل عليكم حفظة) فالمراد أن من جملة قهره لعباده ارسال الحفظة عليهم وهؤلاء الحفظة هم المشار اليهم بقوله تعالى (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) وقوله (ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) وقوله (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين) واتفقوا على أن المقصود من حضور هؤلاء الحفظة ضبط الأعمال . ثم اختلفوا فهم من يقول : إنهم يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات بأسرها بدليل قوله تعالى (ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها) وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن مع كل إنسان ملكين : أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره ، فاذا تكلم الانسان بحسنة كتبها من على اليمين ، واذا تكلم بسيئة قال من على اليمين لمن على اليسار انتظره لعله يتوب منها ، فإن لم يتوب كتب عليه . والقول الأول : أقوى لأن قوله تعالى (ويرسل عليكم حفظة) يفيد حفظة الكل من غير تخصيص

(والبحث الثاني) أن ظاهر هذه الآيات يدل على أن اطلاع هؤلاء الحفظة على الأقوال والأفعال، أما على صفات القلوب وهي العلم والجهل فليس في هذه الآيات ما يدل على اطلاعهم عليها. أما في الأقوال، فقوله تعالى (ما يلفظ من قوله إلا لدى رقيب عتيد) وأما في الأفعال فقوله تعالى (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعملون ما تقومون) فأما الإيمان والكفر والاخلاص والاشراك فلم يدل الدليل على اطلاع الملائكة عليها.

(البحث الثالث) ذكروا في فائفة جميل الملائكة موكلين على بنى آدم وجوها: الأول: أن المكلف إذا علم أن الملائكة موكلون به يحصون عليه أعماله ويكتبونها في صحائف تفرس على رؤس الأشهاد في مواقف القيامة كان ذلك أجزره عن القبايح. الثاني: يحتمل في الكتابة أن يكون القائده فيها أن توزن تلك الصحائف يوم القيامة لأن وزن الأعمال غير ممكن، أما وزن الصحائف فممكن الثالث: يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد. ويجب علينا الإيمان بكل ما ورد به الشرع سواء عقلنا الوجه فيه أو لم نفعل، فهذا حاصل ما قاله أهل الشريعة وأما أهل الحكمة فقد اختلفت أقوالهم في هذا الباب على وجوه:

(الوجه الأول) قال المتأخرون منهم (وهو القاهر فوق عباده) ومن جملة ذلك القهر أنه خلط الطبايع المتضادة ومزج بين العناصر المتنافرة، فلما حصل بينها امتزاج استمد ذلك المتزج بسبب ذلك الامتزاج لقبول النفس المدبرة والقوى الحسية والحركية والنطقية فقالوا المراد من قوله (ويرسل عليكم حفظة) تلك النفوس والقوى، فانها هي التي تحفظ تلك الطبايع المقهورة على امتزاجاتها.

(والوجه الثاني) وهو قول بعض القدماء أن هذه النفوس البشرية والأرواح الانسانية مختلفة بجواهرها متباينة بمساهاياتها، فبعضها خيرة وبعضها شريرة وكذا القول في النكاح والبلادة والحرية والتدالة والشرف والذلّة وغيرها من الصفات ولكل طائفة من هذه الأرواح السفلية روح سماوى هو لها كالألب الشفيق والسيد الرحيم يبينها على مهماتها في يقظاتها ومناماتها تارة على سبيل الرؤيا، وأخرى على سبيل الإلهامات فالأرواح الشريرة لها مبادئ من عالم الأفلاك يركّز الأرواح الخيرة وتلك المبادئ تسمى في مصطلحهم بالطبايع التام يعنى تلك الأرواح الفلكية في تلك الطبايع والأخلاق تامة كاملة، وهذه الأرواح السفلية المتولدة منها أضعف منها لأن المعلول في كل باب أضعف من علته ولاصحاب الطلسمات والعرازم الروحانية في هذا الباب كلام كثير.

(والقول الثالث) النفس المتعلقة بهذا الجسد. لاشك في أن النفوس المغارة عن الأجساد

لما كانت مساوية لهذه في الطبيعة والمساهية فذلك النفوس المفارقة تميل إلى هذه النفس بسبب ما بينهما من المشاكاة والمواقة وهي أيضاً تتعلق بوجهها بهذا البدن وتصير معاونة لهذه النفس على مقتضيات طبيعتها فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الذي جاءت الشريعة الحقة به ليس للفلاسفة أن يمتنعوا عنها لأن كلهم قد أقروا بما يقرب منه وإذا كان الأمر كذلك كان إصرار الجهال منهم على التكذيب باطلا والله أعلم .

أما قوله تعالى (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا) فهنا بحثان :

(البحث الأول) أنه تعالى قال (الله يتوفى الأنفس حين موتها) وقال (الذي خلق الموت والحياة) فهذان النصفان يدلان على أن توفى الأرواح ليس إلا من الله تعالى . ثم قال (قل يتوفاكم ملك الموت) وهذا يقتضي أن الوفاة لا تحصل إلا من ملك الموت . ثم قال في هذه الآية (توفته رسلنا) فهذه النصوص الثلاثة كالمتنافضة .

والجواب : أن التوفى في الحقيقة يحصل بقدرة الله تعالى ، وهو في عالم الظاهر مفوض إلى ملك الموت ، وهو الرئيس المطلق في هذا الباب ، وله أعوان وخدم وأنصار ، فحسن إضافة التوفى إلى هذه الثلاثة بحسب الاعتبار الثلاثة والله أعلم .

(البحث الثاني) من الناس من قال : هؤلاء الرسل الذين بهم تحصل الوفاة ، وهم أعيان أولئك الحفظة فهم في مدة الحياة يحفظونهم من أمر الله ، وعند مجيء الموت يتوفونهم ، والأكثر أن الذين يتولون الحفظ غير الذين يتولون أمر الوفاة ، ولا دلالة في لفظ الآية تدل على الفرق ، إلا أن الذي مال إليه الأكثر هو القول الثاني ، وأيضاً قد ثبت بالمقاييس العقلية أن الملائكة الذين هم معادن الرحمة والخير والراحة معابرون للذين هم أصول الحزن والنعم فطائفة من الملائكة هم المسمون بالروحانيين لا فادتهم الروح والراحة والريحان ، وبعضهم يسمون بالكرويين لكونهم مبادئ الكرب والنعم والاحزان .

(البحث الثالث) الظاهر من قوله تعالى (قل يتوفاكم ملك الموت) أنه ملك واحد هو رئيس الملائكة الموكلين بقبض الأرواح ، والمراد بالحفظة المذكورين في هذه الآية : أنبياءه ، وأشياعه عن مجاهد : جمل الأرض مثل الطست لملك الموت يتناول من يتناوله ، وما من أهل بيت إلا يطوف عليهم في كل يوم مرتين ، وجاء في الأخبار من صفات ملك الموت ومن كيفية موته عند فناء الدنيا وانقضائها أحوال عجيبه .

(والبحث الرابع) قرأ حمزة : توفاه بالالف عمالة والباقون بالناء ، فالأول لتقديم الفعل ،

ولأن الجمع قد يذكر ، والثاني على تأنيث الجمع .

أما قوله تعالى ﴿وم لا يفرطون﴾ أى لا يقصرون فيما أمرهم الله تعالى به ، وهذا يدل على أن الملائكة الموكلين ببعض الأرواح لا يقصرون فيما أمروا به . وقوله فى صفة ملائكة النار (لا يعضون الله ما أمرهم) يدل على أن ملائكة العذاب لا يقصرون فى تلك التكليف ، وكل من أنيت عصمة الملائكة فى هذه الأحوال أثبت عصمتهم على الإطلاق ، فدلّت هذه الآية على ثبوت عصمة الملائكة على الإطلاق . أما قوله تعالى ﴿ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق﴾ فبها مباحث : الأول : قيل المردودون هم الملائكة . يعنى كما يموت بنو آدم يموت أيضا أولئك الملائكة . وقيل : بل المردودون البشر ، يعنى أنهم بعد موتهم يردون إلى الله . واعلم أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية ، لأن صريح هذه الآية يدل على حصول الموت للعبد ويدل على أنه بعد الموت يرد إلى الله ، والميت مع كونه ميتا لا يمكن أن يرد إلى الله لأن ذلك الرد ليس بالمكان والجهة ، لكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ، بل يجب أن يكون ذلك الرد مفسرا بكونه متقادا لحكم الله مطيعا لقضاء الله ، وما لم يكن حيا لم يصح هذا المعنى فيه ، فثبت أنه حصل هنا موت وحياة اما الموت ، فتصيب البدن : فبأن تكون الحياة نصيبا للنفس والروح ولما قال تعالى ﴿ثم ردوا إلى الله﴾ وثبت ان المرد وهو النفس والروح ، ثبت ان الانسان ليس إلا النفس والروح ، وهو المطلوب .

واعلم أن قوله ﴿ثم ردوا إلى الله﴾ يشعر بكون الروح موجودة قبل البدن ، لأن الرد من هذا العالم إلى حضرة الجلال : إنما يكون لو أنها كانت موجودة قبل التعلق بالبدن ، ونظيره قوله تعالى (ارجى إلى ربك) وقوله (إليه مرجعكم جميعا) ونقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «خلق الله الأرواح قبل الاجساد بألثى عام» وحجة الفلاسفة على إثبات ان النفوس البشرية غير موجودة قبل وجود البدن . حجة ضعيفة ينناضعها فى الكتب العقلية .

﴿البحث الثانى﴾ كلمة «إلى» تفيد انتهاء الغاية فقوله إلى الله يشعر بإثبات المكان والجهة لله تعالى وذلك باطل فوجب حمله على أنهم ردوا إلى حيث لا مالك ولا حاكم سواء .

﴿البحث الثالث﴾ انه تعالى سمي نفسه فى هذه الآية باسمين : أحدهما المولى : وقد عرفت ان لفظ المولى ، ولفظ المولى مشتقان من المولى : أى القرب ، وهو سبحانه القريب البعيد الظاهر الباطن لقوله تعالى (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) وأيضا المتعلق يسمى بالمولى ، وذلك كالمشعر بأنه أعظمهم من العذاب ، وهو المراد من قوله (سبقت

رحمى غضبي) وأيضاً أضاف نفسه إلى العبد فقال (مولاهم الحق) وما أضافهم إلى نفسه وذلك نهاية الرحمة ، وأيضاً قال : مولاهم الحق ، والمعنى أنهم كانوا في الدنيا تحت تصرفات الموالى الباطلة وهي النفس والشهوة والغضب كما قال (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه) فلما مات الإنسان تنخلص من تصرفات الموالى الباطلة ، وانتقل إلى تصرفات المولى الحق .

(والاسم الثاني الحق) واختلقوا هل هو من أسماء الله تعالى ، فقيل : الحق مصدر . وهو قبيض الباطل ، وأسماء المصادر لا تجري على الفاعلين إلا مجازاً كقولنا فلان عدل ورجاء وغياث وكرم وفضل ، ويمكن أن يقال : الحق هو الموجود وأحق الأشياء بالموجودية هو الله سبحانه لكونه واجبا لذاته ، فكان أحق الأشياء بكونه حقا هو هو ، وأعلم أنه قرئ الحق بالنصب على المدح كقولك الحمد لله الحق .

أما قوله (ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (ألا له الحكم) معناه أنه لا حكم إلا لله . ويتأكد ذلك بقوله (إن الحكم إلا لله ، وذلك يوجب أنه لا حكم لأحد على شيء إلا الله ، وذلك يوجب أن الخير والشر كله بحكم الله وقضائه ، فلولا أن الله حكم للسعيد بالسعادة وللشقي بالشقاوة ، والألما حصل ذلك

(المسألة الثانية) قال أصحابنا هذه الآية تدل على أن الطاعة لا توجب الثواب والمصلحة لا توجب العقاب ، إذ لو ثبت ذلك لثبت للطبع على الله حكم ، وهو أخذ الثواب ، وذلك يناقض مادلت الآية عليه أنه لا حكم إلا لله .

(المسألة الثالثة) احتج الجبائي بهذه الآية على حدوث كلام الله تعالى . قال لو كان كلامه قديما لوجب أن يكون متكما بالحاسبة . الآن : وقبل خلقه ، وذلك محال لأن الحاسبة تقتضى حكاية عمل تقدم وأصحابنا عارضوه بالعلم ، فانه تعالى كان قبل الخلق عالما بأنه سيوجد ، وبعد وجوده صار عالما بأنه قبل ذلك وجد ، فلم يلزم منه تغير العلم ، فلم لا يجوز مثله في الكلام . والله أعلم

(المسألة الرابعة) اختلفوا في كيفية هذا الحساب ، فمنهم من قال : انه تعالى يحاسب الخلق بنفسه دفعة واحدة ، لا يشغله كلام عن كلام ، ومنهم من قال بل يأمر الملائكة حتى إن كل واحد من الملائكة يحاسب واحدا من العباد ، لأنه تعالى لو حاسب الكفار بنفسه لتكلم معهم ، وذلك باطل لقوله تعالى في صفة الكفار ، ولا يكلمهم . وأما الحكماء فلهم كلام في تفسير هذا الحساب ، وهو انه إنما يتخلص بتقديم مقدمتين .

(فالقديمة الأولى) ان كثرة الافعال وتكررها توجب حدوث الملكات الراضية القوية الثابتة والاستقرار التام يكشف عن صحة ما ذكرناه . ألا ترى أن كل من كانت مواظبته على عمل من

الأعمال أكثر كان رسوخ الملكة التامة على ذلك العمل منه فيه أقوى
(المقدمة الثانية) انه لما كان تكرر العمل يوجب حصول الملكة الراضية ، وجب أن يكون لكل واحد من تلك الأعمال أثر في حصول تلك الملكة ، بل كان يجب أن يكون لكل جزء من أجزاء العمل الواحد أثر بوجه ما في حصول تلك الملكة ، والعقلاء ضربوا لهذا الباب أمثلة
(المثال الأول) اننا لو فرضنا سفينة عظيمة بحيث لو ألقي فيها مائة ألف من فانها تفوض في الماء بقدر شبر واحد ، فلو لم يلق فيها الاحبة واحدة من الحنطة ، فهذا القدر من القاء الجسم الثقيل في تلك السفينة يوجب غوصها في الماء بمقدار قليل ، وان قلت وبلغت في القلة إلى حيث لا يدركها الحس ولا يضبطها الخيال

(المثال الثاني) أنه ثبت عند الحكماء أن البساطط اشكالها الطبيعية كرات فسطح الماء يجب أن يكون كرة والنقى المشابهة من الدوائر المحيطة بالمركز الواحد متفاوتة ، فان تحذب القوس الحاصل من الدائرة العظمى يكون أقل من تحذب القوس المشابهة للأولى من الدائرة الصغرى وإذا كان الأمر كذلك فالكوز إذا على من الماء ، ووضع تحت الجبل كانت حذبة سطح ذلك الماء أعظم من حذبه عند ما يوضع الكوز فوق الجبل ، ومتى كانت الحذبة أعظم وأكثر كان احتمال الماء بالكوز أكثر ، فهذا يرجب أن احتمال الكوز للساء حال كونه تحت الجبل أكثر من احتماله للساء حال كونه فوق الجبل ، إلا أن هذا القدر من التفاوت بحيث لا يفي بأدراكه الحس والخيال لكونه في غاية القلة

(والمثال الثالث) ان الانسانين اللذين يقف أحدهما بالقرب من الآخر ، فان وجعلهما يكونان أقرب إلى مركز العالم من رأسهما ، لأن الاجرام الثقيلة تنزل من فضاء المحيط إلى ضيق المركز ، إلا أن ذلك القدر من التفاوت لا يفي بأدراكه الحس والخيال

فاذا عرفت هذه الأمثلة : وعرفت أن كثرة الأفعال توجب حصول الملكات فقول : لافل من أفعال الخير والشر بقليل ولا كثير ، إلا ويقتد حصول أثر في النفس . إما في السعادة ، وإما في الشقاوة ، وعند هذا ينكشف بهذا البرهان القاطع صحة قوله تعالى (فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) ولما ثبت أن الأفعال توجب حصول الملكات والأفعال الصادرة من اليد ، فهي المؤثرة في حصول الملكة المخصوصة ، وكذلك الأفعال الصادرة من الرجل ، فلا جرم تكون الأيدي والأرجل شاهدة يوم القيامة على الانسان ، بمعنى أن تلك الآثار النفسانية ، إنما حصلت في جواهر النفوس بواسطة هذه الأفعال الصادرة عن هذه الجوارح ، فكان صدور تلك

قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ٦٣، قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ ٦٤»

الأفعال من تلك الجارحة المخصوصة جارياً بجرى الشهادة لحصول تلك الأثار المخصوصة في جوهر النفس، وأما الحساب : فالقصد منه معرفة ما يقي من الدخل والخروج، ولما بينا أن لكل ذرة من أعمال الخير والشر أثر في حصول هيئة من هذه الهيئات في جوهر النفس، إما من الهيئات الزاكية الطاهرة أو من الهيئات المذمومة الخسيسة، ولا شك أن تلك الأعمال كانت مختلفة. فلا جرم كان بعضها يتعارض ببعض، وبعد حصول تلك المعارضات بقي في النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد، وقدر آخر من الخلق الذميمة، فإذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك الخلق الحميد، ومقدار ذلك الخلق الذميمة، وذلك الظهور إنما يحصل في الآن الذي لا ينقسم، وهو الآن الذي فيه ينقطع تعلق النفس من البدن، فبعد عن هذه الحالة بسرعة الحساب، فهذه أحوال ذكرت في تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية، والله العالم بحقائق الأمور.

قوله تعالى ﴿قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعاً وخفية لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون﴾
اعلم أن هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال القدرة الإلهية، وكال الرحمة والفضل والاحسان. وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحزمة والكسائي (قل من ينجيكم) بالتشديد في الكلمتين، والباقون بالتخفيف. قال الواحدي: والتشديد والتخفيف لثلاث منقولات من نجا، فإن شئت نقلت بالهمزة، وإن شئت نقلت بتضعيف العين: مثل: أفرحته وفرحته، وأغرمته وغرمته، وفي القرآن (فأنجيناهم والذين معه) وفي آية أخرى (ونجيناهم الذين آمنوا) ولما جاء التنزيل بالتثنية معاً ظهر استواء القراءتين في الحسن، غير أن الاختيار بالتشديد، لأن ذلك من الله كان غير مرة، وأيضاً قرأ عاصم في رواية أبي بكر خفية بكسر الحاء والباقون بالضم، وهما لثلاث، وعلى هذا الاختلاف في سورة الأعراف، وعن الأخفش في خفية وخفية أنهما لثلاث، وأيضاً الخفية من الإخفاء،

والخيفة من الريح ، وأيضاً (لئن أنجيتنا) من هذه . قرأ حاصم وحمة والكسائي (لئن أنجيتنا) على المعنوية ، والباقون (لئن أنجيتنا) على الخطاب ، فأما الأولون : وهم الذين قرؤوا على المعنوية ، فقد اختلفوا . قرأ حاصم بالتخميم ، والباقون بالإمالة ، وحجة من قرأ على المعنوية أن ما قبل هذا اللفظ ، وما بعده مذكور بلفظ المعنوية ، فأما ما قبله قوله (تدعون) وأما ما بعده قوله (قل الله ينجيكم منها) وأيضاً فالقراءة بلفظ الخطاب توجب الإضمار ، والتقدير : يقولون لئن أنجيتنا ، والإضمار خلاف الأصل . وحجة من قرأ على الخطابية قوله تعالى في آية أخرى (لئن أنجيتنا من هذه لتكونن من الشاكرين)

(السؤال الثانية) (ظلمات البر والبحر) مجاز عن مخاوفهما وأموالهما . يقال : اليوم شديد يوم مظلم . ويوم ذو كواكب أي اعتدت ظلمته حتى عادت كالليل ، وحقيقة الكلام فيه أنه يشتد الأمر عليه ، ويشق عليه كفيه الخروج ، ويظلم عليه طريق الخلاص ، ومنهم من حمله على حقيقته فقال : أما ظلمات البحر فهي أن تجتمع ظلة الليل ، وظلة البحر وظلة السحاب ، ويضاف الرياح الصعبة والأمواج الهائلة إليها ، فلم يعرفوا كيفية الخلاص وعظم الخوف ، وأما ظلمات البر فهي ظلة الليل وظلة السحاب والخوف الشديد من هجوم الأعداء ، والخوف الشديد من عدم الانتهاء إلى طريق الصواب ، والمقصود أن عند اجتماع هذه الأسباب الموجبة للخوف الشديد لا يرجع الإنسان إلا إلى الله تعالى ، وهذا الرجوع يحصل ظاهراً وباطناً ، لأن الإنسان في هذه الحالة يعظم إخلاصه في حضرة الله تعالى ، ويتقطع رجاؤه عن كل مأسوي الله تعالى ، وهو المراد من قوله (تفتعرا وخفية) فبين تعالى أنه إذا شهدت الفطرة السليمة والحلقة الأصلية في هذه الحالة بأنه لاملجأ إلا إلى الله ، ولا تمويل إلا على فضل الله ، وجب أن يبقى هذا الإخلاص عند كل الأحوال والأوقات ، لكنه ليس كذلك ، فإن الإنسان بعد الفوز بالسلامة والنجاة . يحيل تلك السلامة إلى الأسباب الجسدية ، ويقدم على الشرك ، ومن المفسرين من يقول : المقصود من هذه الآية الطعن في إلمية الأصنام والأوثان ، وأنا أقول : يتعلق بشئ مما سوى الله في طريق العبودية يقرب من أن يكون تعلقاً بالوثن ، فإن أهل التحقيق يسمونه بالشرك الحقي ، ولفظ الآية يدل على أن عند حصول هذه الشدائد يأتي الإنسان بأمور : أحدها : الدعاء . وثانيها : التضرع . وثالثها : الإخلاص بالقلب ، وهو المراد من قوله (وخفية) ورابعها : التزام الاشتغال بالفكر ، وهو المراد من قوله (لئن أنجيتنا من هذه لتكونن من الشاكرين) ثم بين تعالى أنه ينجيهم من تلك المخاوف ، ومن سائر موجبات الخوف والكرب . ثم إن ذلك الإنسان يقدم على الشرك ، وتظهر هذه الآية قوله

قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ
أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيْعًا وَيَذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نَصَرِفُ
الآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ٦٥»

(ضل من تدعون إلا إياه) وقوله (وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله عظمين) وبالجملة فعادة أكثر
الخلق ذلك . إذا شامدوا الأمر المائل أخلصوا ، وإذا انتقلوا إلى الأمن والرفاهية
أشركوا به .

قوله تعالى (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم
أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون)
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن هذا نوع آخر من دلائل التوحيد وهو مزوج بنوع من التخويف
فبين كونه تعالى قادراً على إيصال العذاب إليهم من هذه الطرق المختلفة ، وأما إرسال العذاب
عليهم تارة من فوقهم ، وتارة من تحت أرجلهم ففيه قولان : الأول : حل اللفظ على حقيقته
فقول : العذاب النازل عليهم من فوق مثل المطر النازل عليهم من فوق ، كما في قصة نوح
والصاعقة النازلة عليهم من فوق . وكذا الصيحة النازلة عليهم من فوق . كما حسب قوم لوط ، وكما
رعى أصحاب القيل ، وأما العذاب الذي ظهر من تحت أرجلهم . فمثل الرجفة ، ومثل خسف قارون .
وقيل : هو حبس المطر والنبات وهذه الآية تتناول جميع أنواع العذاب التي يمكن نزولها
من فوق ، وظهورها من أسفل .

(القول الثاني) أن يحمل هذا اللفظ على مجازه . قال ابن عباس : في رواية عن عكرمة عذابا من
من فوقكم أي من الأمراء ، ومن تحت أرجلكم من العبيد والسفلة . أما قوله (أو يلبسكم شيعاً) فاعلم
أن الشيع جمع الشيعة ، وكل قوم اجتمعوا على أمرهم شيعة والجمع شيع وأشباع . قال تعالى (كما
فيل بأشباعهم من قبل) وأصله من الشيع وهو التبع ، ومعنى الشيعة الذين يتبع بعضهم بعضا . قال
الزجاج قوله (يلبسكم شيعاً) يخلط امرئ خلط اضطراب لا خلط اتفاق ، فيجعلكم فرقا ولا تكونون
فرقة واحدة ، فإذا كنتم مختلفين قائل بعضكم بعضاً وهو معنى قوله (ويذيق بعضكم بأس بعض)
عن ابن عباس رضى الله عنهما : لما نزل جبريل عليه السلام بهذه الآية شق ذلك على الرسول عليه

وَكَذَّبَ بِقَوْلِكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ٦٦ لِكُلِّ نَبَأٍ
مُسْتَقَرٍّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ٦٧

الصلاة والسلام وقال «ما بقا أمتي إن عملوا بذلك» فقال له جبريل : إنما أنا عبد مثلك قادم
ربك لأمتك ، فسأل ربه أن لا يفعل بهم ذلك . فقال جبريل : ان الله قد امنهم من خصلتين أن
لا يبعث عليهم عذابا من فوقهم كما بعث على قوم نوح و لوط ، ولا من تحت أرجلهم كما خسف
بقارون ولم يجرم من أن يلبسهم شيئا بالاهواء المختلفة ويذيق بعضهم بأس بعض بالسيف . وعن
النبي صلى الله عليه وسلم «إن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة الناجية فرقة» وفي رواية أخرى
كلهم في الجنة إلا الزنادقة .

(المسألة الثانية) ظاهر قوله (أو يلبسكم شيئا) هو أنه تعالى يجعلهم على الاهواء المختلفة
والمذاهب المتنافية . وظاهر أن الحق منها ليس إلا الواحد ، وما سواه فهو باطل فهذا يقتضى أنه
تعالى قد يعمل المكلف على الاعتقاد الباطل وقوله (ويذيق بعضهم بأس بعض) لاشك أن أكرها
ظلم ومصيبة ، فهذا يدل على كونه تعالى خالقاً للخير والشر ، أجاب الخصم عنه بأن الآية تدل على أن
الله تعالى قادر عليه وعندنا الله قادر على القبيح : إنما النزاع في أنه تعالى هل يفعل ذلك أم لا ؟
والجواب : أن وجه المسك بالآية شيء آخر فانه قال (هو القادر) على ذلك وهذا يفيد الحصر
فوجب أن يكون غير الله غير قادر على ذلك وهذا الاختلاف بين الناس حاصل وثبت بمقتضى
الحصر المذكور أن لا يكون ذلك صادرا عن غير الله فوجب أن يكون صادرا عن الله وذلك
يفيد المطلوب .

(المسألة الثالثة) قالت المتقدمة والحسوية : هذه الآية من أدل الدلائل على المنع من النظر
والاستدلال ، وذلك لأن فتح تلك الابواب يفيد وقوع الاختلاف والمنزعة في الأديان وتفرق
الحق إلى المذاهب والأديان وذلك مذموم بحكم هذه الآية ، والمقتضى إلى المذموم مذموم ، فوجب
أن يكون فتح باب النظر والاستدلال في الدين منموما وجوابه سهل وانه أعلم .

ثم قال تعالى في آخر الآية (انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون) قال القاضي : هذا يدل
على أنه تعالى أراد بتصريف هذه الآيات وتقرير هذه البيّنات ، أن يفهم الكل تلك الدلائل ويفقه
الكل تلك البيّنات . وجوابنا : بل ظاهر الآية يدل على أنه تعالى ما صرف هذه الآيات إلا لمن فهمه
وفهم ، فأما من أعرض وتبرّد فهو تعالى ما صرف هذه الآيات لهم وانه أعلم .

قوله تعالى (وَكَذَّبَ بِقَوْلِكَ وَهُوَ الْحَقُّ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ أَكُلْ نَبَأُ مُسْتَقَرٍّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ)

وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِئَنَّ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدَ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٢٨﴾

الضمير في قوله (وكذب به) إلى ماذا يرجع فيه أقوال : الأول : أنه راجع إلى العذاب المذكور في الآية السابقة (وهو الحق) أى لابد وأن ينزل بهم . الثاني : الضمير في «به» للقرآن وهو الحق أى في كونه كتاباً منزلاً من عند الله . الثالث : يعود إلى تصريح الآيات وهو الحق لأنهم كذبوا كون هذه الأشياء دلالات ، ثم قال (قل لست عليكم بوكيل) أى لست عليكم بمحافظ حتى أجازيكم على تكذيبكم وأعراضيكم عن قبول الدلائل . إنما أنا منذر والله هو المجازي لكم بأعمالكم قال ابن عباس والمفسرون : نسخها آية القتال وهو بعيد ، ثم قال تعالى (لكل نأ مستقر) والمستقر يجوز أن يكون موضع الاستقرار ، ويجوز أن يكون نفس الاستقرار لأن ما زاد على الثلاثى كان المصدر منه على زنة اسم المفعول نحو المدخل والمخرج ، بمعنى الإدخال والإخراج ، والمعنى : أن لكل خير ينضره الله تعالى وقتاً أو مكاناً يحصل فيه من غير خلف ولا تأخير وإن جعلت المستقر بمعنى الاستقرار ، كان المعنى لكل وعد ووعد من الله تعالى استقرار ولا بد أن يعلموا أن الأمر كما أخبر الله تعالى عنه عند ظهوره ونزوله . وهذا الذى خوف الكفار به ، يجوز أن يكون المراد منه عذاب الآخرة ، ويجوز أن يكون المراد منه استيلاء المسلمين على الكفار بالحرب والقتل والقهر في الدنيا .

قوله تعالى «وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين»

اعلم أنه تعالى قال في الآية الأولى (وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل) فبين به أن الذين يكذبون بهذا الدين فانه لا يجب على الرسول أن يلازمهم وأن يكون حفيظاً عليهم ثم بين في هذه الآية أن أولئك المكذبين إن ضلوا إلى كفرهم وتكذيبهم الاستهزاء بالدين والطعن في الرسول فانه يجب الاحتراز عن مقاربتهم وترك مجالستهم ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (وإذا رأيت) قيل إنه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد غيره ،

وقيل : الخطاب لغيره أى إذا رأيت أيها السامع الذين يخوضون في آياتنا . وتقل الواحدى أحد المشركين كانوا إذا جالسوا المؤمنين وقصوا في رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ، فشتوا واستهزؤا فأمرهم أن لا يصدقوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره . ولفظ الخوض في اللغة عبارة عن المفاوضة على وجه العبث واللعب ، قال تعالى حكاية عن الكفار (وكننا نخوض مع الخافضين) وإذا سئل الرجل عن قوم فقال : تركتهم يخوضون أفاد ذلك أنهم شرعوا في كلمات لا ينبغي ذكرها ومن الخشوية من تمسك بهذه الآية في النهي عن الاستدلال والمناظرة في ذات الله تعالى وصفاته . قال : لأن ذلك خوض في آيات الله ، والخوض في آيات الله حرام بدليل هذه الآية ، والجواب عنه : انا نقولنا عن المفسرين أن المراد من «الخوض» الشروع في آيات الله تعالى على سبيل الطعن والاستهزاء . وبيننا أيضا أن لفظ «الخوض» وضع في أصل اللغة لهذا المعنى فسقط هذا الاستدلال والله أعلم

(المسألة الثانية) قرأ ابن عامر (يفسلك) بالتشديد وفعل وأفعل بجرى واحد كما بينا ذلك في مواضع . وفي التنزيل (فهل الكافرين أهلهم رويدا) والاختيار قراءة العامة لقوله تعالى (وما أنسانيه إلا الشيطان) ومعنى الآية : إن نسبت وقعدت فلا تقعد بعد الذكري ، وقم إذا ذكرت . والذكرى اسم للتذكرة قاله الليث . وقال الفراء : الذكري يكون بمعنى الذكر ، وقوله (مع القوم الظالمين) يعنى مع المشركين .

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (فأعرض عنهم) وهذا الاعراض يتضمن أن يحصل بالقيام عنهم ويحتمل بغيره . فلما قال بعد ذلك (فلا تقعد بعد الذكري) صار ذلك دليلا على أن المراد أن يعرض عنهم بالقيام من عندهم وهنا سؤالات :

(السؤال الأول) هل يجوز هذا الاعراض بطريق آخر سوى القيام عنهم ؟ والجواب : الذين يتمسكوا بظواهر الالفاظ ويرعون وجوب إجرائها على ظواهرها لا يجوزون ذلك ، والذين يقولون المعنى هو المعتبر جوزوا ذلك قالوا : لأن المطلوب إظهار الإنكار ، فكل طريق أفاد هذا المقصود فاته يجوز المصير إليه .

(السؤال الثانى) لو غاف الرسول من القيام عنهم ، هل يجب عليه القيام مع ذلك ؟ الجواب : كل ما أوجب على الرسول فعله وجب عليه ذلك سواء ظهر أثر الخوف أو لم يظهر فانا إن جوزنا منه ترك الواجب بسبب الخوف ، سقط الاعتداء عن التكليف التى بلنها لنا ما غير الرسول فانه عند شدة الخوف قد يسقط عنه الفرض ، لأن إقدامه على الترك لا يفضى إلى المحذور المذكور .

وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذَكَرُوا لَعَلَّهُمْ
يَتَّقُونَ ٦٩ ﴿٦٩﴾ وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتَهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ
أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلُّ
عَدْلٍ لَا يُؤْخَذَ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ
أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ٧٠ ﴿٧٠﴾

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (وما ينسبك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى) يفيد أن التكليف
ساقط عن الناس قال الجاني : إذا كان عدم العلم بالشئ يوجب سقوط التكليف . فعدم القدرة على
النشء أول بأن يوجب سقوط التكليف . وهذا يدل على أن تكليف ما لا يطاق لا يقع ، ويدل على أن
الاستطاعة حاصلة قبل الفعل لأنها لو لم تحصل لإلزام الفعل لما كانت حاصلة قبل الفعل . فوجب
أن لا يكون الكافر قادراً على الإيمان فوجب أن لا يتوجه عليه الأمر بالإيمان . واعلم أن هذه
الكلمات كثر ذكرها في هذا الكتاب مع الجواب فلا تطول الكلام بذكر الجواب . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء﴾ ولكن ذكرى لهم يتقون ﴿
قال ابن عباس : قال المسلمون لأن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وغاضوا فيه فناهنهم
لما قدرنا على أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت ، فزلت هذه الآية وحصلت الرخصة
فيها للمؤمنين بأن يقدعوا معهم ويذكروهم ويفهمونهم . قال ومعنى الآية (وما على الذين يتقون)
الشرك والكبائر والفواحش (من حسابهم) من آثامهم (من شيء) ولكن ذكرى ﴿قال الزجاج : قوله
(ذكرى) يجوز أن يكون في موضع رفع ، وأن يكون في موضع نصب . أما كونه في موضع رفع
فمن وجهين : الأول : ولكن عليكم ذكرى أى أن تذكروهم وجاز أن يكون ولكن الذى تأمرونهم
به ذكرى ، فعلى الوجه الأول الذكرى بمعنى التذكير ، وعلى الوجه الثانى الذكرى تكون بمعنى الذكر
وأما كونه في موضع نصب ، فالتقدير ذكروهم ذكرى لهم يتقون . والمعنى لعل ذلك الذكرى ينعمهم
من الخوض في ذلك الفضول .

قوله تعالى ﴿وذرا الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً وغرتهم الحياة الدنيا وذكر به أن تبسل نفس﴾

بها كسبت ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا لم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون)

اعلم أن هؤلاء هم المذكورون بقوله (الذين يخوضون في آياتنا) ومعنى (ذرم) أعرض عنهم وليس المراد أن يترك إندارهم لأنه تعالى قال بعده (وذكر به) ونظيره قوله تعالى (أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم) والمراد ترك معاشرتهم وملاطفتهم ولا يترك إندارهم وتخويفهم. واعلم أنه تعالى أمر الرسول بأن يترك من كان موصوفاً بصفتين :

(الصفة الأولى) أن يكون من صفتهم أنهم اتخذوا دينهم لعباً ولهواً وفي تفسيره وجوه :
الأول : المراد أنهم اتخذوا دينهم الذي كلفوه ودعوا إليه وهو دين الإسلام لعباً ولهواً حيث سخرُوا به واستهزؤا به . الثاني : اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الأصنام وغيرها ديناً لهم . الثالث : أن الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والفتنى ، مثل تحريم السوائب والبجائر وما كانوا يحاطون في أمر الدين البتة ، ويكتفون فيه بمجرد التقليد فصر الله تعالى عنهم بأنهم اتخذوا دينهم لعباً ولهواً . والرابع : قال ابن عباس جعل الله لكل قوم عيذاً يظلمونه ويصلون فيه ويمرونه بذكر الله تعالى . ثم إن الناس أكثرهم من المشركين ، وأهل الكتاب اتخذوا عيذاً لهم وللبغاير المسلمين فانهم اتخذوا عيذاً كما شرع الله تعالى . والخامس : وهو الأقرب ، أن الحق في الدين هو الذي ينصر الدين لأجل أنه قام الدليل على أنه حق وصدق وصواب . فأما الذين ينصرونه ليتسولوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال فهم نصروا الدين للدنيا ، وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بأنها لعب ولهو . فالمراد من قوله (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً) هو الإشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه . وإذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الحالة . والله أعلم .

(الصفة الثانية) قوله تعالى (وغرهم الحياة الدنيا) وهذا يؤكد الوجه الخامس الذي ذكرناه كأنه تعالى يقول إنما اتخذوا دينهم لعباً ولهواً لأجل أنهم غرهم الحياة الدنيا . فلأجل استيلاء حب الدنيا على قلوبهم أعرضوا عن حقيقة الدين واقتصروا على تزيين الظواهر ليتسولوا بها إلى حطام الدنيا .

إذا عرفت هذا ، فقوله (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً) معناه أعرض عنهم ولا تنال بتكذيبهم واستهزائهم ولا تهم لهم في فطرک وزنا (وذكر به) واختلقوا في أن الضمير في قوله (به) إلى ماذا يعود ؟ قيل وذكر بالقرآن وقلي أنه تعالى قال (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً)

قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذِ

والمراد الذين الذين يجب عليهم أن يتدينوا به ويتمتعوا بحسنه، فقوله (وذكر به) أى بذلك الدين لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكور . والدين أقرب المذكور ، فوجب عود الضمير إليه . أما قوله (أن تبسل نفس بما كسبت) فقال صاحب الكشف: أصل الإبسال المنع ومنه ، هذا عليك بسل أى حرام محظور ، والبسل الشجاع لا امتناعه من خصمه ، أولآنه شديد البسور ، يقال بسر الرجل إذا اشتد عبوسه ، وإذا زاد قالوا بسل ، والمابس منقبض الوجه .

إذا عرفت هذا فقول : قال ابن عباس (تبسل نفس بما كسبت) أى ترتب في جهنم بما كسبت في الدنيا . وقال الحسن ومجاهد : تسل للمهلكة أى تمنع عن مرادها وتحذل . وقال قتادة : تحبس في جهنم ، وعن ابن عباس (تبسل) تفضح (وأبسلوا) فضحوا ، ومعنى الآية وذكرهم بالقرآن ، ومقتضى الدين مخافة احتسابهم في نار جهنم بسبب جنائياتهم لعلمهم يخافون فيفتقون . ثم قال تعالى (ليس لها) أى ليس للنفس (من دون الله ولي ولا شفيع وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها) أى وإن تعد كل فداء ، والعدل الفدية لا يؤخذ ذلك العدل وتلك الفدية منها . قال صاحب الكشف : فاعل يؤخذ ليس هو قوله (عدل) لأن العدل هنا مصدر ، فلا يستد إليه الأخذ . وأما في قوله (ولا يؤخذ منها عدل) فبمعنى المفسد به ، فصح إسناده إليه . فتقول : الأخذ بمعنى القبول وارد . قال تعالى (وأخذ الصدقات) أى يقبلها . وإذا ثبت هذا فيحمل الأخذ هنا على القبول ، ويؤول السؤال . والله أعلم .

والمقصود من هذه الآية : بيان أن وجوه الخلاص على تلك النفس مفسدة ، فلا ولي يتولى دفع ذلك المحذور ، ولا شفيع يشفع فيها ، ولا فدية تقبل ليحصل الخلاص بسبب قبولها حتى لو جعلت الدنيا بأسرها فدية من عذاب الله لم تنفع . فإذا كانت وجوه الخلاص هي هذه الثلاثة في الدنيا ، وثبت أنها لا تنفذ في الآخرة البتة ، وظهر أنه ليس هناك إلا الإبسال الذى هو الارتبان والانغلاق والاستسلام ، فليس لها البتة دافع من عذاب الله تعالى ، وإذا تصور المرء كيفية العقاب على هذا الوجه يكاد يردد إذا أقدم على معاصي الله تعالى . ثم إنه تعالى بين ما به صاروا مرتين عليه محوسين ، فقال (لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون) وذلك هو النهاية في صفة الإيلام . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذِ

النهاية في الحيرة ، والقول الأول أولى ، لأنه أكمل في الدلالة على الدهشة والضعف .

(الصفة الثانية) قوله (حيران) قال الأصمعي : يقال حار حيار حيرة وحيرا ، وزاد الفراء حيرانا وحيرة ، ومعنى الحيرة هي التردد في الأمر بحيث لا يهتدى إلى مخرجه . ومنه يقال : الماء يتحير في الغيم أى يترده ، وتحيرت الروضة بالماء إذا متلات قردد فيها الماء . وأعلم أن هذا المثل في غاية الحسن ، وذلك لأن الذى يهوى من المكان العالي إلى الوهدة العميقة يهوى إليها مع الاستدارة على نفسه ، لأن الحجر حال نزوله من الأعلى إلى الأسفل ينزل على الاستدارة ، وذلك يوجب كمال التردد والتحير ، وأيضا فند نزوله لا يعرف أنه يسقط على موضع يزداد بلاؤه بسبب سقوطه عليه أو يقل ، فإذا اعتبرت مجموع هذه الأحوال علمت أنك لا تجد مثالا للتحير المتردد الخائف أحسن ولا أكمل من هذا المثال .

(الصفة الثالثة) قوله تعالى (له أصحاب يدعوهم إلى الهدى اتقنا) قالوا نزلت هذه الآية في عبد الرحمن بن أبى بكر الصديق رضى الله عنه فإنه كان يدعو أباه إلى الكفر وأبوه كان يدعو إلى الإيمان ويأمره بأن يرجع من طريق الجهالة إلى الهداية ومن ظلمة الكفر إلى نور الإيمان . وقيل : المراد أن لذلك الكافر الضال أصحابا يدعوهم إلى ذلك الضلال ويسمونهم بأنه هو الهدى وهذا بعيد . والقول الصحيح هو الأول .

ثم قال تعالى (قل إن هدى الله هو الهدى) يعنى هو الهدى الكامل النافع الشريف كما إذا قلت علم زيد هو العلم وملك عمرو هو الملك كان معناه ما ذكرناه من تقرير أمر الكمال والشرف . ثم قال تعالى (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) وأعلم أن قوله (إن هدى الله هو الهدى) دخل فيه جميع أقسام المأمورات والاحتراز عن كل المنهيات ، وتقرير الكلام أن كل ما تعلق أمر الله به ، فاما أن يكون من باب الأفعال ، وإما أن يكون من باب التروك .

أما القسم الأول : فاما أن يكون من باب أعمال القلوب وإما أن يكون من باب أفعال الجوارح ، ورئيس أعمال القلوب الإيمان بالله والاسلام له ، ورئيس أعمال الجوارح الصلاة ، وأما الذى يكون من باب التروك فهو التقوى وهو عبارة عن الاتقاء عن كل ما لا يبغي ، والله سبحانه لمساين أولا أن الهدى النافع هو هدى الله ، أردف ذلك الكلام الكلى بذكر أشرف أقسامه على الترتيب وهو الاسلام الذى هو رئيس الطاعات الروحانية ، والصلاة التى هي رئيس الطاعات الجسدية ، والتقوى التى هي رئيسة لباب التروك والاحتراز عن كل ما لا يبغي ، ثم بين منافع هذه الأعمال فقال (وهو الذى إليه تحشرون) يعنى أن منافع هذه الأعمال إنما تظهر في يوم الحشر والبعث والقيامة

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ
الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ
الْخَبِيرُ ﴿٧٣﴾

فان قيل : كيف حسن عطف قوله (وأن أقيموا الصلاة) على قوله (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) ؟
قلنا : ذكر الزجاج فيه وجهين : الأول : أن يكون التقدير ، وأمرنا قهيل لنا أسلموا لرب
العالمين وأقيموا الصلاة .

فان قيل : هب أن المراد ما ذكرتم ، لكن ما الحكمة في العدول عن هذا اللفظ الظاهر والتركيب
الموافق للعقل إلى ذلك اللفظ الذي لا يمتدئ العقل إلى معناه إلا بالتأويل ؟

قلنا : وذلك لأن الكافر ما دام يبق على كفره ، كان كالتائب الاجنبي فلا جرم يخاطب بمخاطب
التائبين ، فيقال له (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) وإذا أسلم وآمن ودخل في الايمان صار كالقريب
الحاضر ، فلا جرم يخاطب بمخاطب الحاضرين ، ويقال له (وأن أقيموا الصلاة واتقوه) وهو الذي
اليه تحشرون) فالقصد من ذكر هذين النوعين من الخطاب التنبيه على الفرق بين حالتي الكفر
والايمان ، وتقريره أن الكافر بعيد غائب والمؤمن قريب حاضر . والله أعلم

قوله تعالى ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق ويوم يقول كن فيكون قوله الحق
وله الملك يوم ينفخ في الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾

اعلم أنه تعالى لما بين في الآيات المتقدمة فساد طريقة عبدة الأصنام ، ذكر ههنا ما يدل على
أنه لا معبود إلا الله وحده وهو هذه الآية ، وذكر فيها أنواعا كثيرة من الدلائل . أولها : قوله
(وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق) أما كونه خالقا للسموات والأرض ، فقد شرحنا
في قوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) وأما أنه تعالى خلقهما بالحق فهو نظير لقوله
تعالى في سورة آل عمران (ربنا ما خلقت هذا باطلا) وقوله (وما خلقت السماء والأرض وما بينهما
لأعين ما خلقتانما إلا بالحق) وفيه قولان .

(القول الأول) وهو قول أهل السنة أنه تعالى مالك لجميع المحدثات مالك لكل الكائنات
وتصرف للمالك في ملكه حسن وصواب على الاخلاق ، فكان ذلك التصرف حسنا على الاطلاق
وحقا على الاخلاق

(والقول الثاني) وهو قول المعتزلة أن معنى كونه حقا أنه واقع على وفق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم. قال القاضي: ويدخل في هذه الآية أنه خلق المكلف أولا حتى يمكنه الانتفاع بخلق السموات والأرض، ولحكماء الاسلام في هذا الباب طريقة أخرى، وهي أنه يقال: أودع في هذه الاجرام العظيمة قوى وخواص يصدر بسببها عنها آثار وحركات مطابقة لمصالح هذا العالم ومنافعه. وثانها: قوله (ويوم يقول كن فيكون) في تأويل هذه الآية قولان. الأول: التقدير وهو الذي خلق السموات والأرض وخلق يوم يقول كن فيكون، والمراد من هذا اليوم يوم القيامة، والمعنى أنه تعالى هو الخالق للدينا ولكل ما فيها من الأفلاك والطابع والعناصر والخالق ليوم القيامة والبعث ولرد الأرواح إلى الأجساد على سبيل كن فيكون.

(والوجه الثاني) في التأويل أن نقول قوله (الحق) مبتدا و (يوم يقول كن فيكون) ظرف دال على الخبر، والتقدير: قوله (الحق) واقع (يوم يقول كن فيكون) كقولك يوم الجمعة القتال، ومعناه القتال واقع يوم الجمعة. والمراد من كون قوله حقا في ذلك اليوم أنه سبحانه لا يقضى إلا بالحق والصدق، لأن أقصى منزعة عن الجور والبعث. وثالثها: قوله (وله الملك يوم ينفع في الصور) فقوله (وله الملك) يفيد المحصر، والمعنى: أنه لا ملك في يوم ينفع في الصور إلا الحق سبحانه وتعالى، فالمراد بالكلام الثاني تقريراً لحكم الحق المبرأ عن العيب والباطل، والمراد بهذا الكلام تقرير القدرة التامة الكاملة التي لا دافع لها ولا معارض

فان قال قائل: قول الله حق في كل وقت، وقدرته كاملة في كل وقت، فما الفائدة في تخصيص هذا اليوم بهذين الوصفين؟

قلنا: لأن هذا اليوم هو اليوم الذي لا يظهر فيه من أحد نفع ولا ضرر، فكان الأمر كما قال سبحانه (والأمر يومئذ لله) فلهذا السبب حسن هذا التخصيص، ورابعها: قوله (عالم الغيب والشهادة) تقديره، وهو عالم الغيب والشهادة

واعلم أننا ذكرنا في هذا الكتاب الكامل أنه سبحانه ما ذكر أحوال البعث في القيامة إلا وقر في أصلين: أحدهما: كونه قادرا على كل الممكنات، والثاني: كونه عالما بكل المعلومات لأن بتقدير أن لا يكون قادرا على كل الممكنات لم يقدر على البعث والحشر ورد الأرواح إلى الأجساد وتقدر أن لا يكون عالما بجميع الجزئيات لم يصح ذلك أيضا منه لأنه ربما اشتبه عليه المطيع بالعاصي، والمؤمن بالكافر، والصادق بالزنديق، فلا يحصل المقصود الأصلي من البعث والقيامة. أما إذا ثبت بالدليل حصول هاتين الصفتين كمل الغرض والمقصود، فقوله (وله الملك يوم ينفع في الصور)

يدل على كمال القدرة، وقوله (عالم الغيب والشهادة) يدل على كمال العلم فلا جرم لازم من مجموعهما أن يكون قوله حقا، وأن يكون حكمه صدقا، وأن تكون قضاياه مبرأة عن الجور والبس والباطل ثم قال (وهو الحكيم الخبير) والمراد من كونه حكما أن يكون مصيبا في أفعاله، ومن كونه خيرا، كونه عالما بمخافتاتها من غير اشتباه ومن غير التباس. والله أعلم

(المسألة الثانية) قد ذكرنا في كثير من هذا الكتاب أنه ليس المراد بقوله (كن فيكون) خطابا وأمرًا لأن ذلك الأمر أن كان للمعلوم فهو محال، وإن كان للموجود فهو أمر بأن يصير الموجود موجودا وهو محال، بل المراد منه التنبيه على تقاض قدرته ومشيبته في تكوين الكائنات وإيجاد الموجودات

(المسألة الثالثة) قوله (يوم ينفخ في الصور) ولا شبهة أن المراد منه يوم الحشر، ولا شبهة عند أهل الاسلام أن الله سبحانه خلق قرنا ينفخ فيه ملك من الملائكة وذلك القرن يسمى بالصور على ما ذكر الله تعالى هذا المعنى في مواضع من الكتاب الكريم ولكنهم اختلفوا في المراد بالصور في هذه الآية على قولين :

(القول الأول) أن المراد منه ذلك القرن الذي ينفخ فيه وصفته مذكورة في سائر السور (والقول الثاني) أن الصور جمع صورة والنفخ في الصور عبارة عن النفخ في صور الموتى، وقال أبو عبيدة : الصور جمع صورة مثل صوف وصوفة . قال الواحدي رحمه الله : أخبرني أبو الفضل العروضي عن الأزهري عن المنذرى عن أبي الهيثم : أنه قال ادعى قوم أن الصور جمع الصورة كما أن الصوف جمع الصوفة والثوم جمع الثومة ، وروى ذلك عن أبي عبيدة قال أبو الهيثم ، وهذا خطأ فاحش لأن الله تعالى قال (وصوركم فأحسن صوركم) وقال (ونفخ في الصور) فن قرأ ونفخ في الصور ، وقرأ (فأحسن صوركم) فقد اقترى الكذب ، وبدل كتاب الله ، وكان أبو عبيدة صاحب اخبار وغرائب ، ولم يكن له معرفة بالنحو ، قال القراء : كل جمع على لفظ الواحد المذكور سبق جمعه واحده ، فواحدته بزيادة هاء فيه ، وذلك مثل الصوف والوبر والشعر والقطن والعشب فكل واحد من هذه الأسماء اسم لجميع جنسه ، وإذا أفردت واحدة زيدت فيها هاء لأن جمع هذا الباب سبق واحده ، ولو أن الصوفة كانت سابقة للصوف لقالوا صوفة وصوف وبسرة وبسركا قالوا غرفة وغرف ، وزلفة وزلف ، وأما الصور القرن فهو واحد لا يجوز أن يقال واحدة صورة وإنما تجمع صورة الانسان صورا لأن واحدة سبق جمعه ، قال الأزهري : قد أحسن أبو الهيثم في هذا الكلام ، ولا يجوز عندى غير ماذهب اليه ، وأقول : وما يقوى هذا الوجه أنه لو كان

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ

مبين ﴿٧٤﴾

المراد نفخ الروح في تلك الصور لإضاف تعالى ذلك النفخ إلى نفسه لأن نفخ الأرواح في الصور يعضفه الله إلى نفسه ، كما قال (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي) وقال (نفخنا فيها من روحنا) وقال (ثم أنفأناه خلقا آخر) وأما نفخ الصور بمعنى النفخ في القرون ، فإنه تعالى يعضفه لا إلى نفسه كما قال (فاذا نقر في الناقور) وقال (ونفخ في الصور مصعق من في السموات ومن في الأرض ثم نفخ فيه أخرى فأداهم قيام ينظرون) فهذا تمام القول في هذا البحث ، والله أعلم بالصواب .

قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مبين﴾

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه سبحانه كثيرا يمتنع على مشركي العرب بأحوال إبراهيم عليه السلام وذلك لأنه يعترف بفضل جميع الطوائف والملل فالمشركون كانوا معترفين بفضلهم مقررين بأنهم من أولاده واليهود والنصارى والمسلمون كلهم معظمون له معترفون بجلالة قدره . فلا جرم ذكر الله حكاية حاله في معرض الاحتجاج على المشركين

واعلم أن هذا المنصب العظيم وهو اعتراف أكثر أهل العالم بفضل عظمته لم يتفق لأحد كما اتفق للخليل عليه السلام ، والسبب فيه أنه حصل بين الرب وبين العبد معاهدة كما قال (أو فؤا بهدى أوف بهديكم) فأبراهيم وفي بهد العبودية ، والله تعالى شهد بذلك على سبيل الاجمال تارة وعلى سبيل التفصيل أخرى . أما الاجمال ففي آيتين أحدهما قوله (وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ) وهذا شهادة من الله تعالى بأنه تم عهده العبودية . والثانية قوله تعالى (إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْمِ الْقَالَ أَسْلَبْتُ لِرَبِّهِ الْعَلِينَ) وأما التفصيل : فهو أنه عليه السلام ناظر في إثبات التوحيد وإبطال القول بالشركاء والانداد في مقامات كثيرة .

(المقام الأول) في هذا الباب مناظرته مع أبيه حيث قال له (يأبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا)

(والمقام الثاني) مناظرته مع قومه وهو قوله (قلبا جن عليه الليل)

(والمقام الثالث) مناظرته مع ملك زمانه، قال (ربى الذى يحى ويميت)

(والمقام الرابع) مناظرته مع الكفارة بالفعل، وهو قوله تعالى (لجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم) ثم إن القوم قالوا (حرقوه وانصروا آلهتكم) ثم انه عليه السلام بعد هذه الواقعة بذل ولده فقال (انى أرى فى المنام أنى أذبحك) فشد هذا ثبت أن إبراهيم عليه السلام كان من الفتيان، لأنه سلم قلبه للرفان ولسانه للبرهان وبدنه للتيران وولده للقربان وماله للضيافان، ثم انه عليه السلام سأل ربه فقال (واجعل لى لسان صدق فى الآخرين) فوجب فى كرم الله تعالى أنه يحجب دعامه ويحقق مطلوبه فى هذا السؤال، فلا جرم أجاب دعائه، وقيل نداه وجعله مقبولا بجمع الفرق والطوائف إلى قيام القيامة، ولما كان العرب معترفين بفضل لاجرم جعل الله تعالى مناظرته مع قومه حجة على مشركى العرب

(المسألة الثانية) اعلم انه ليس فى العالم أحد ثبت لله تعالى شريكا يساويه فى الوجود والقدرة والعلم والحكمة، لكن التثوية يثبتون إلهين، أحدهما حكيم بفعل الخير، والثانى سفيه بفعل الشر، وأما الاشتغال بعبادة غير الله. فى الذاهبين إليه كثرة. فمن عبدة الكواكب، وهم فرقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب، وفرض تدبير هذا العالم السفلى اليها، فهذه الكواكب هى المديرات لهذا العالم، قالوا: فيجب علينا أن نعبد هذه الكواكب، ثم ان هذه الافلاك والكواكب تعبد الله وتطيعه، ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع، ويقولون هذه الافلاك والكواكب أجسام واجبة الوجود لذواتها ويمتنع عليها العنم والفناء، وهى المديرة لأحوال هذا العالم الأسفل، وهؤلاء هم الدهرية الخالصة، وعن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح ومنهم أيضا عبدة الاصنام

واعلم أن هنا بحثا لا بد منه وهو انه لا دين أقدم من دين عبدة الاصنام، والدليل عليه أن أقدم الأتياة الذين وصل إلينا تواريخهم على سبيل التفصيل هو نوح عليه السلام، وهو إجماع بالرد على عبدة الاصنام كما قال تعالى حكاية عن قومه انهم قالوا (لا تدين ودا ولا سوا ولا ينفوت ويعوق ونسرا) وذلك يدل على ان دين عبدة الاصنام قد كان موجودا قبل نوح عليه السلام وقد بقى ذلك الدين إلى هذا الزمان فان أكثر سكان أطراف الأرض مستمرون على هذا الدين والمذهب الذى هذا شأنه يمتنع أن يكون معلوم البطلان فى بديهة العقل، لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت فى هذه الساعة ليس هو الذى خلقنى وخلق السماء والأرض علم ضرورى، والعلم الضرورى يمتنع أطباق الحقائق الكثير على انكاره، فظهر أنه ليس دين عبدة الاصنام كون الصنم

خالقا للسماء والأرض ، بل لا بد وأن يكون لهم فيه تأويل ، والعلماء ذكروا فيه وجوها كثيرة وقد ذكرنا هذا البحث في أول سورة البقرة ، ولا بأس بأن نعيده هنا تكثيرا للقوائد

(فالتأويل الأول) وهو الأقوى أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم الأسفل مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب ، فان بحسب قرب الشمس وبعدها من سمت الرأس تحدث الفضول الأربعة ، وبسبب حدوث الفصول الأربعة تحدث الأحوال المختلفة في هذا العالم ، ثم إن الناس ترصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها في طوارق الناس على أحوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلب على ظنونهم أكثر الخلق أن مبدأ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها ثم منهم من اعتقد أنها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة لئلا اله الأكبر ، إلا أنهم قالوا إنها وإن كانت مخلوقة لئلا اله الأكبر ، إلا أنها هي المدبرة لأحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين أنبتوا الوسائط بين الإله الأكبر ، وبين أحوال هذا العالم . وعلى كلا التقديرين فالقوم اشتغلوا بعبادتها وتعظيمها ثم إنهم لما رأوا أن هذه الكواكب قد تقيب عن الأبصار في أكثر الأوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب إليه واتخذوا صنم الشمس من الذهب وزينوه بالأحجار المسبوكة إلى الشمس وهي الياقوت والالماس واتخذوا صنم القمر من الفضة وعلى هذا القياس ثم أقبلوا على عبادة هذه الأصنام وغرضهم من عبادة هذه الأصنام هو عبادة تلك الكواكب والتقرب إليها وعند هذا البحث يظهر أن المقصود الأصلي من عبادة هذه الأصنام هو عبادة الكواكب . وأما الإنبياء صلوات الله عليهم فلهم ههنا مقامان : أحدهما : إقامة الدلائل على أن هذه الكواكب لا تأثير لها البتة في أحوال هذا العالم كما قال الله تعالى (إلا اله الخلق والامر) بعد أن بين في الكواكب أنها مسخرة . والثاني : أنها بتقدير أنها تفعل شيئا ويصدر عنها تأثيرات في هذا العالم إلا أن دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة والاشتغال بعبادة الأصل أولى من الاشتغال بعبادة الفرع ، والدليل على أن حاصل دين عبدة الأصنام ماذكرناه . أنه تعالى لما حكى عن الخليل صلوات الله عليه أنه قال لأبيه آزر أتخذ أصناما آلهة ؟ إنى أراك وقومك في ضلال مبين فألقى بهذا الكلام أن عبادة الأصنام جهل ، ثم لما اشتغل بذكر الدليل أقام الدليل على أن الكواكب والقمر والشمس لا يصلح شيء منها للالهية وهذا يدل على أن دين عبدة الأصنام حاصله يرجع إلى القول بالهية هذه الكواكب وإلا لصارت هذه الآية متنافية متنافرة . وإذا عرفت هذا ظهر أنه لا طريق إلى إبطال القول بعبادة الأصنام إلا بإبطال كون الشمس والقمر

وسائر الكواكب آلهة لهذا العالم مدبرته .

(الوجه الثاني) في شرح حقيقة مذهب عبدة الأصنام ما ذكره أبو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي رحمه الله فقال في بعض كتبه : إن كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يثبوتون الآله والملائكة إلا أنهم يعتقدون أنه تعالى جسم وذو صورة كأحسن ما يكون من الصور والملائكة أيضا صور حسنة إلا أنهم كلهم محتجبون عنا بالسموات ، فلا جرم اتخفوا صوراً وتماثيل أنيقة المنظر حسنة الرؤيا والهيكل فيتخذون صورة في غاية الحسن ويقولون أنها هيكل الآله ، وصورة أخرى دون الصورة الأولى يحملونها على صورة الملائكة ، ثم يراظون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة طلب الزلي من الله تعالى ومن الملائكة ، فإن صرح ما ذكره أبو معشر فالسبب في عبادة الأوثان اعتقاد أن الله تعالى جسم وفي مكان .

(الوجه الثالث) في هذا الباب أن القوم يعتقدون أن الله تعالى فوض تدبير كل واحد من الأقاليم إلى ملك بينه . وفوض تدبير كل قسم من أقسام ملك العالم إلى روح ساوى بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ، ومدبر الجبال ملك آخر ، ومدبر الغيوم والأمطار ملك ، ومدبر الأرض ملك ، ومدبر الحروب والمقاتلات ملك آخر ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا لكل واحد من أولئك الملائكة صنما مخصوصا وهيكل مخصوصا ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الفلكي من الآثار والتدبيرات ، وللقوم تأويلات أخرى سوى هذه الثلاثة ذكرناها في أول سورة البقرة ، ولنكتف ههنا بهذا القدر من البيان . والله أعلم

(المسألة الثالثة) ظاهر هذه الآية يدل على أن اسم والد إبراهيم هو آزر ، ومنهم من قال اسمه تارح . قال الزجاج : لا خلاف بين النسايب أن اسمه تارح ، ومن المصلحة من جعل هذا علما في القرآن . وقال هذا التسب خطأ وليس بصواب ، وللعلماء ههنا مقامان :

(المقام الأول) أن اسم والد إبراهيم عليه السلام هو آزر ، وأما قولهم أجمع النسايبون على أن اسمه كان تارح . فنقول هذا ضعيف لأن ذلك الإجماع إنما حصل لأن بعضهم يقلد بعضا ، وبالأخرة يرجع ذلك الإجماع إلى قول الواحد الاثنى عشر مثل قول وهب وكسب وغيرهما . وربما تسلفوا بما يحدونه من أخبار اليهود والنصارى ، ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن

(المقام الثاني) سلمنا أن اسمه كان تارح ثم لنا ههنا وجه :

(الوجه الأول) لعل والد إبراهيم كان مسمى بهذين الاسمين ، فيحتمل أن يقال إن اسمه الأصلي كان آزر وجعل تارح لقباً له ، فاشتهر بهذا اللقب وغيى الاسم . فله تعالى ذكره بالاسم ،

ويحتمل أن يكون بالكس ، وهو أن تارح كان اسماً أصلياً وآزر كان لقباً غالباً . فذكره الله تعالى بهذا اللقب الغالب

(الوجه الثاني) أن يكون لفظة آزر صفة مخصوصة في لغتهم ، ف قيل إن آزر اسم ذم في لغتهم وهو المخطئ . كأنه قيل ، وإذ قال إبراهيم لأبيه المخطئ . كأنه عابه بزيفه وكفره وانحرافه عن الحق ، وقيل آزر هو الشيخ الحرم بالحوارزمية ، وهو أيضاً فارسية أصلية

واعلم أن هذين الوجهين إنما يجوز المصير إليهما عند من يقول بجواز اشتغال القرآن على ألفاظ قليلة من غير لغة العرب

(والوجه الثالث) أن آزر كان اسم صنم يعبده والد إبراهيم ، وإنما سماه الله بهذا الاسم لوجهين : أحدهما : أنه جعل نفسه مختصاً بعبادته ومن بالغ في محبة أحد قد يحمل اسم المحبوب اسماً للمحب . قال الله تعالى (يوم ندعو كل أناس بأمامهم) وثانيها : أن يكون المراد طاب آزر فخلف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه

(الوجه الرابع) أن والد إبراهيم عليه السلام كان تارح وآزر كان عماله ، والم تديطلق عليه اسم الأب ، كما حكى الله تعالى عن أولاد يعقوب أنهم قالوا (نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق) ومعلوم أن اسمعيل كان عمًا ليعقوب . وقد أطلقوا عليه لفظ الأب فكذا همنا . واعلم أن هذه التكلفات إنما يجب المصير إليها لدليل باهر على أن والد إبراهيم ما كان اسمه آزر وهذا الدليل لم يوجد البتة ، فأى حاجة تحملنا على هذه التأويلات ، والدليل القوي على صحة أن الأمر على ما يدل عليه ظاهر هذه الآية ، أن اليهود والنصارى والمشركون كانوا في غاية الحرص على تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام وإظهار بفضه ، فلو كان هذا النسب كذباً لامتنع في العادة سكوتهم عن تكذيبه وحيث لم يكذبوه علنا أن هذا النسب صحيح والله أعلم .

(المسألة الرابعة) قالت الشيعة : إن أحداً من آباء الرسول عليه الصلاة والسلام وأجداده ما كان كافراً وأنكروا أن يقال أن والد إبراهيم كان كافراً وذكروا أن آزر كان عم إبراهيم عليه السلام . وما كان والداه واحتجوا على قولهم بوجوه :

(الحجة الأولى) أن آباء الأنبياء ما كانوا كفاراً ويدل عليه وجوه : منها قوله تعالى (الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين)

قيل معناه : أنه كان ينقل روحه من ساجد إلى ساجد وبهذا التقدير : فالآية دالة على أن جميع آباء محمد عليه السلام كانوا مسلمين . وحيث يجب القطع بأن والد إبراهيم عليه السلام كان مسلماً . فإن قيل : قوله (وتقلبك في الساجدين) يشمل وجوهاً آخر : أحدها : أنه لما نسخ فرض

قيام الليل طاف الرسول صلى الله عليه وسلم تلك الليلة على بيوت الصحابة لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه على ما يظهر منهم من الطاعات فوجدوا كيوت الزناير لكثرة ما سمع من أصوات قراءتهم وتسيبهم وتهليلهم . فالمراد من قوله (وتقلب في الساجدين) طوافه صلوات الله عليه تلك الليلة على الساجدين . وثانيها : المراد أنه عليه السلام كان يصلي بالجماعة فقلبه في الساجدين منناه : كونه فيما بينهم ومختلطاً بهم حال القيام والركوع والسجود . وثالثها : أن يكون المراد أنه ما يخفى حاله على الله كلما فت وتقلب مع الساجدين في الاشتغال بأمور الدين . ورابعها : المراد قلب بصره فيمن يصلي خلفه ، والدليل عليه قوله عليه السلام «أتوا الركوع والسجود فاني أراكم من وراء ظهري» فهذه الوجوه الأربعة مما يحتملها ظاهر الآية ، فسقط ما ذكرتم .

والجواب : لفظ الآية محتمل للكل ، فليس حمل الآية على البعض أولى من حملها على الباقي . فوجب أن نحملها على الكل وحيث يحصل المقصود ، وبما يدل أيضا على أن أحدا من آباء محمد عليه السلام ما كان من المشركين قوله عليه السلام «لم أزل أقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات» وقال تعالى (إنما المشركون نجس) وذلك يوجب أن يقال : أن أحدا من أجداده ما كان من المشركين .

إذا ثبت هذا فنقول : ثبت بما ذكرنا أن والد إبراهيم عليه السلام ما كان مشركا ، وثبت أن آزر كان مشركا . فوجب القطع بأن والد إبراهيم كان انسانا آخر غير آزر .

(الحجة الثانية) على أن آزر ما كان والد إبراهيم عليه السلام . أن هذه الآية دالة على أن إبراهيم عليه السلام شافه آزر بالنطفة والجفاء . ومشافهة الأب بالجفاء لا تجوز ، وهذا يدل على أن آزر ما كان والد إبراهيم ، إنما قلنا : أن إبراهيم شافه آزر بالنطفة والجفاء . في هذه الآية لو هي : الأول : أنه قرئ (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر) بضم آزر وهذا يكون محمولا على النداء ونداء الأب بالاسم الأصلي من أعظم أنواع الجفاء . الثاني : أنه قال لآزر (إني أراك وقومك في ضلال مبين) وهذا من أعظم أنواع الجفاء والايذاء . ثبت أنه عليه السلام شافه آزر بالجفاء ، وإنما قلنا : أن مشافهة الأب بالجفاء لا تجوز لوجوه : الأول : قوله تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا) وهذا عام في حق الأب الكافر والمسلم ، قال تعالى (ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما) وهذا أيضا عام ، الثاني : أنه تعالى لما بعث موسى عليه السلام إلى فرعون أمره بالرفق معه فقال (فقل له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) والسبب فيه أن يصير ذلك رعاية لحق تربية فرعون . فهنا والوالد أولى بالرفق . الثالث : أن الدعوة مع الرفق أكثر تأثيرا في القلب ، أما التغليظ فانه يوجب

التفسير والبعد عن القبول . ولهذا المعنى قال تعالى لمحمد عليه السلام (وجادلهم بالتي هي أحسن) فكيف يليق بإبراهيم عليه السلام مثل هذه الخصومة مع أبيه في الدعوة ؟ الرابع : أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام الحلم ، فقال (إن إبراهيم لحليم أواه) وكيف يليق بالرجل الحليم مثل هذا الجفاء مع الأب ؟ ثبتت هذه الوجوه أن آزر ما كان والد إبراهيم عليه السلام بل كان عماله ، فأما والده فهو تارح والعم قد يسمى بالأب على ما ذكرنا أن أولاد يعقوب سمو اسمعيل بكونه أباً ليعقوب مع أنه كان عماله . وقال عليه السلام «ردوا على أبي» يعني العم العباس وأيضا يحتمل أن آزر كان والد أم إبراهيم عليه السلام وهذا قد يقال له الأب . والدليل عليه قوله تعالى (ومن ذريته داود وسليمان) إلى قوله (وعيسى) لجعل عيسى من ذرية إبراهيم مع أن إبراهيم عليه السلام كان جدًا لميى من قبل الأم . وأما أصحابنا فقد زعموا أن والد رسول الله كان كافرا وذكرنا أن نص الكتاب في هذه الآية يدل على أن آزر كان كافرا وكان والد إبراهيم عليه السلام . وأيضا قوله تعالى (وما كان استغفار إبراهيم لأبيه) إلى قوله (فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه) وذلك يدل على قولنا ، وأما قوله (وتقبل في الساجدين) قلنا : قد بينا أن هذه الآية تحتمل سائر الوجوه قوله تحمل هذه الآية على الكل ، قلنا هذا محال لأن حل اللفظ المشترك على جميع معانيه لا يجوز ، وأيضا حل اللفظ على حقيقته وبجازه مما لا يجوز ، وأما قوله عليه السلام «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات» فذلك محمول على أنه ما وقع في نسب ما كان سفاحا ، أما قوله التغليظ مع الأب لا يليق بإبراهيم عليه السلام . قلنا : لعله أصر على كفره فلأجل الإصرار استحق ذلك التغليظ . والله أعلم

(المسألة الخامسة) قرئ (آزر) بالنصب وهو عطف بيان لقوله (لأبيه) وبالضم على النداء ، وسأئى واحد قال : قرئ (آزر) بهاتين القراءتين ، وأما قوله (وإذ قال موسى لأخيه هرون) قرئ (هرون) بالنصب وما قرئ البتة بالضم فـ الفرق ؟ قلت القراءة بالضم محمولة على النداء والنداء بالاسم استخفاف بالنادى . وذلك لائق بقصة إبراهيم عليه السلام لأنه كان مصرا على كفره لحسن أن يخاطب باللفظة زجرا له عن ذلك التيسيع ، وأما قصة موسى عليه السلام فقد كان موسى عليه السلام يستخلف هرون على قومه فـ كان الاستخفاف لائقا بذلك الموضع ، فلا جرم ما كانت القراءة بالضم جائزة .

(المسألة السادسة) اختلف الناس في تفسير لفظ «الاله» والأصح أنه هو المعبود ، وهذه الآية تدل على هذا القول لأنهم ما أثبتوا للأصنام إلا كونها معبودة ، ولأجل هذا قال إبراهيم لأبيه : «أتمخذ أصناما آلهة» وذلك يدل على أن تفسير لفظ «الاله» هو المعبود .

وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ

الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾

(المسألة السابعة) اشتمل كلام إبراهيم عليه السلام في هذه الآية على ذكر الحجة العقلية على فساد قول عبدة الأصنام من وجهين : الأول : أن قوله (أنتخذ أصناماً آلهة) يدل على أنهم كانوا يقولون بكثرة الآلهة : إلا أن القول بكثرة الآلهة باطل بالدليل العقلي الذي فهم من قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) والثاني : أن هذه الأصنام لو حصلت لها قدرة على الخير والشر لكان الصنم الواحد كافياً ، فلما لم يكن الواحد كافياً دل ذلك على أنها وإن كثرت فلا تنفع فيها البتة .

(المسألة الثامنة) احتج بعضهم بهذه الآية على أن وجوب معرفة الله تعالى ووجوب الاشتغال بشكره معلوم بالعقل لا بالسمع . قال لأن إبراهيم عليه السلام حكم عليهم بالضلال ، ولو لا الوجوب العقلي لما حكم عليهم بالضلال . لأن ذلك المذهب كان متقدماً على دعوة إبراهيم . ولقاتل أن يقول : إنه كان ضلالاً بحكم شرع الأنبياء الذين كانوا متقدمين على إبراهيم عليه السلام .

قوله تعالى (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين)

فيه مسائل :

(المسألة الأولى) «الكاف» في كذلك للتشبيه ، وذلك إشارة إلى قائب جرى ذكره والمذكور هنا فيما قبل هو أنه عليه السلام استفتح عبادة الأصنام ، وهو قوله (إني أراك وقومك في ضلال مبين) والمعنى : ومثل ما أرىناه من قبح عبادة الأصنام نرى ملكوت السموات والأرض . وهنا دقيقة عقلية ، وهي أن نور جلال الله تعالى لا ينج غير منقطع ولا زائل البتة ، والأرواح البشرية لا تعصير محرومة عن تلك الأنوار إلا لأجل حجاب ، وذلك الحجاب ليس إلا الاشتغال بغير الله تعالى ، فإذا كان الأمر كذلك فيقدر ما يزول ذلك الحجاب يحصل هذا التجلي بقول إبراهيم عليه السلام (أنتخذ أصناماً آلهة) إشارة إلى تقيح الاشتغال بعبادة غير الله تعالى ، لأن كل ما سوى الله فهو حجاب عن الله تعالى ، فلما زال ذلك الحجاب لا جرم تجلى له ملكوت السموات بالتمام ، فقوله (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات) معناه : وبعد زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تجلى جلال الله تعالى ، فكان قوله (وكذلك) منشأ لهذه الفائدة الشريفة الروحانية .

(المسألة الثانية) لقاتل أن يقول هذه الإرادة قد حصلت فيما تقدم من الزمان ، فكان الأولى

أن يقال : وكذلك أرىنا إبراهيم ملكوت السموات والأرض ، فلم عدل عن هذه اللفظة إلى قوله (وكذلك نرى)

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن يكون تقدير الآية ، وكذلك كنا نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ، فيكون هذا على سبيل الحكاية عن الماضي . والمعنى أنه تعالى لما حكى عنه أنه شافه أباه الكلام الحسن تمصبا للدين الحق . فكأنه قيل : وكيف بلغ إبراهيم هذا المبلغ العظيم في قوة الدين ، فأجيب بأنا كنا نرى ملكوت السموات والأرض من وقت طفولته لأجل أن يصير من الموقنين زمان بلوغه .

(الوجه الثاني في الجواب) وهو أعلى وأشرف مما تقدم ، وهو أنا نقول : إنه ليس المقصود من إرادة الله إبراهيم ملكوت السموات والأرض هو مجرد أن يرى إبراهيم هذا الملكوت ، بل المقصود أن يراها فيتوصل بها إلى معرفة جلال الله تعالى وقدره وعظمته . ومعلوم أن مخلوقات الله وإن كانت متناهية في الذوات وفي الصفات ، إلا أن جهات دلالاتها على الذوات والصفات غير متناهية . وسمعت الشيخ الإمام الوالد عمر ضياء الدين رحمه الله تعالى قال : سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصاري يقول : سمعت إمام الحرمين يقول : معلومات الله تعالى غير متناهية ، ومعلوماته في كل واحد من تلك المعلومات أيضا غير متناهية ، وذلك لأن الجوهر الفرد يمكن وقوعه في أحياز لانهاية لها على البدل ، ويمكن اتصافه بصفات لانهاية لها على البدل ، وكل تلك الأحوال التقديرية دالة على حكمة الله تعالى وقدرته أيضا ، وإذا كان الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ كذلك ؛ فكيف القول في كل ملكوت الله تعالى ، ثبت أن دلالة ملك الله تعالى ، وملكوته على نعمت جلاله وسماته وعظمته وعزته غير متناهية ، وحصول المعلومات التي لانهاية لها دفعة واحدة في عقول الخلق محال ، فاذن لا طريق إلى تحصيل تلك المعارف إلا بأن يحصل بعضها حقيب البعض لا إلى نهاية ولا إلى آخر في المستقبل ، فلهاذا السبب والله أعلم لم يقل ، وكذلك أرىنا ملكوت السموات والأرض ، بل قال (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض) وهذا هو المراد من قول المحققين السفر إلى الله نهاية ، وأما السفر في الله فانه لانهاية له والله أعلم .

(المسألة الثالثة) (الملكوت) هو الملك ، ودلائله للبالغة كالرغبت من الرغبة والرهبت من الرهبة .

واعلم أن في تفسيره هذه الآراء قولين : الأول : أن الله أراه الملكوت بالعين ، قالوا إن الله تعالى شق له السموات حتى رأى العرش والكرسى وإلى حيث ينتهي إليه فوقية العالم الجسماني ،

وشق له الأرض إلى حيث ينتهي إلى السطح الآخر من العالم الجسائي، ورأى مافى السموات من العجائب والبدائع، ورأى مافى باطن الأرض من العجائب والبدائع. وعن ابن عباس أنه قال: لما أسرى إبراهيم إلى السماء ورأى مافى السموات وما فى الأرض فأبصر عبداً على فاحشة ففما عليه وعلى آخر بالهلاك، فقال الله تعالى له: كفى عن عبادى فهم بين حاليين إما أن أجعل منهم ذرية طيبة أو يتوبون فأغفر لهم أو النار من ورائهم، وطعن القاضى فى هذه الرواية من وجوه: الأول: أن أهل السماء هم الملائكة المقربون وهم لا يصون الله، فلا يليق أن يقال: إنه لما رفع إلى السماء أبصر عبداً على فاحشة. الثانى: أن الأنبياء لا يدعون هلاك المذنب إلا عن أمر الله تعالى، وإذا أذن الله تعالى فيه لم يحز أن يمنعه من إجابة دعائه. الثالث: أن ذلك الدعاء إما أن يكون صواباً أو خطأ، فإن كان صواباً فلم رده فى المرة الثانية، وإن كان خطأ فلم قبله فى المرة الأولى. ثم قال: وأخبار الأحاد إذا وردت على خلاف دلائل العقول وجب التوقف فيها.

﴿والقول الثانى﴾ أن هذه الآراء كانت بعين البصيرة والعقل، لا بالبصر الظاهر والحس الظاهر. واحتج القائلون بهذا القول بوجوه:

﴿الحجة الأولى﴾ أن ملكوت السموات عبارة عن ملك السماء، والملك عبارة عن القدرة، وقدرة الله لا ترى، وإنما تعرف بالعقل، وهذا كلام قاطع، إلا أن يقال المراد بملكوت السموات والأرض نفس السموات والأرض، إلا أن على هذا التقدير يضيع لفظ الملكوت ولا يحصل منه فائدة.

﴿والحجة الثانية﴾ أنه تعالى ذكر هذه الآراء فى أول الآية على سبيل الإجمال وهو قوله (وكذلك نرى إبراهيم) ثم فسرها بعد ذلك بقوله (فلما جن عليه الليل رأى كوكباً) فجرى ذكر هذا الاستدلال كالشرح والتفسير لتلك الآراء فوجب أن يقال إن تلك الآراء كانت عبارة عن هذا الاستدلال.

﴿والحجة الثالثة﴾ أنه تعالى قال فى آخر الآية (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) والرؤية بالعين لا تصير حجة على قومه لأنهم كانوا غائبين عنها وكانوا يكذبون إبراهيم فيها وما كان يجوز لهم تصديق إبراهيم فى تلك الدعوى إلا بدليل منفصل ومعجزة باهرة، وإنما كانت الحجة التى أوردتها إبراهيم على قومه فى الاستدلال بالنجوم من الطريق الذى تعلق به القرآن. فإن تلك الأدلة كانت ظاهرة لم كما أنها كانت ظاهرة لإبراهيم.

﴿والحجة الرابعة﴾ أن إرادة جميع العالم تفيد العلم الضرورى بأن للعالم إلهاً قادراً على كل

الممكنات . ومثل هذه الحالة لا يحصل للإنسان بسببها استحقاق المدح والتعظيم . ألا ترى أن الكفار في الآخرة يعرفون الله تعالى بالضرورة وليس لهم في تلك المعرفة مدح ولا ثواب . وأما الاستدلال بصفات المخلوقات على وجود الصانع وقدرته وحكمته فذاك هو الذي يفيد المدح والتعظيم .

(والحجة الخامسة) أنه تعالى كما قال في حق إبراهيم عليه السلام (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض فكذلك قال في حق هذه الأمة (سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم) فكانت هذه الآراء بالبصيرة الباطنة لا بالبصر الظاهر فكذلك في حق إبراهيم لا يبعد أن يكون الأمر كذلك .

(الحجة السادسة) أنه عليه السلام لما تم الاستدلال بالنجم والقمر والشمس قال بعده (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) فحكم على السموات والأرض بكونها مخلوقة لأجل الدليل الذي ذكره في النجم والقمر والشمس . وذلك الدليل لو لم يكن عاما في كل السموات والأرض لكان الحكم العام بناء على دليل خاص وأنه خطأ . ثبت أن ذلك الدليل كان عاما فكان ذكر النجم والقمر والشمس كالمثال لآراء الملكوت . فوجب أن يكون المراد من إرادة الملكوت تعريف كيفية دلالتها بحسب تغييرها وإمكانها وحدثها على وجود الإله العالم القادر الحكيم فتكون هذه الآراء بالقلب لا بالعين .

(الحجة السابعة) أن اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتأمل إذا كان مسبوqa بالشك وقوله تعالى (وليكون من المؤمنين) كالفرض من تلك الآراء فيصير تقدير الآية نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض لأجل أن يصير من المؤمنين . فلما كان اليقين هو العلم المستفاد من الدليل ، وجب أن تكون تلك الآراء عبارة عن الاستدلال .

(الحجة الثامنة) أن جميع مخلوقات الله تعالى دالة على وجود الصانع وقدرته باعتبار واحد وهو أنها محدثة ممكنة وكل محدث ممكن فهو محتاج إلى الصانع . وإذا عرف الإنسان هذا الوجه الواحد فقد كفاه ذلك في الاستدلال على الصانع وكأنه بمعرفة هاتين المقدمتين قد طالع جميع الملكوت بعينه عقله وسمع بأذن عقله شهادتها بالاحتياج والافتقار وهذه الرؤية رؤية باقية غير زائلة البتة . ثم إنها غير شاغلة عن الله تعالى بل هي شاغلة للقلب والروح بالله . أما رؤية العين فالإنسان لا يمكنه أن يرى بالعين أشياء كثيرة دفعة واحدة على سبيل الكمال . ألا ترى أن من نظر إلى صحيفة مكتوبة فإنه لا يرى من تلك الصحيفة رؤية كاملة تامة إلا حرفا واحداً فإن حلق نظره إلى حرف آخر وشغل بصره به صار محروماً عن إدراك الحرف الأول ، أو عن إبطاره . ثبت أن رؤية الأشياء

الكثيرة دفعة واحدة غير ممكنة . ويتقدير أن تكون ممكنة هي غير باقية ويتقدير أن تكون باقية هي شاغلة عن الله تعالى . ألا ترى أنه تعالى مدح محمداً عليه الصلاة والسلام في ترك هذه الرؤية فقال (ما زاغ البصر وما طغى) ثبت بجملة هذه الدلائل أن تلك الآراء كانت إرادة بحسب بصيرة العقل ، لا بحسب البصر الظاهر .

فان قيل : فروية القلب على هذا التفسير حاصلة لجميع الموحدين فأى فضيلة تحصل لإبراهيم بسببها قلنا : جميع الموحدين وإن كانوا يعرفون أصل هذا الدليل إلا أن الإطلاع على آثار حكمة الله تعالى في كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب أجناسها وأنواعها وأصنافها وأغراضها وأحوالها مما لا يحصل إلا للأكابر من الأنبياء عليهم السلام . ولهذا المعنى كان رسولنا عليه الصلاة والسلام يقول في دعائه «اللهم أرنا الأشياء كما هي» فزال هذا الاشكال . والله أعلم .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في «الواو» في قوله (وليكون من الموقنين) وذكروافيه وجوها : الأول : الواو زائدة والتقدير : نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ليستدل بها ليكون من الموقنين . الثاني : أن يكون هذا كلاماً مستأنفاً لبيان علة الآراء والتقدير وليكون من الموقنين نزيه ملكوت السموات والأرض . الثالث : أن الآراء قد تحصل وتصير شيئاً يزيد الضلال كما في حق فرعون قال تعالى (ولقد أريناه آياتنا كلها فكذب وأبى) وقد تصير شيئاً يزيد الهداية واليقين . فلما احتملت الآراء هذين الاحتمالين قال تعالى في حق إبراهيم عليه السلام : إنا أريناه هذه الآيات لإبراهيم ولأجل أن يكون من الموقنين لآمن المجاهدين والله أعلم .

(المسألة الخامسة) اليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التأمل ولهذا المعنى لا يوصف علم الله تعالى بكونه يقيناً لأن علمه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتأمل . واعلم أن الإنسان في أول ما يستدل فانه لا ينفك قلبه عن شك وشبهة من بعض الوجوه فإذا كثرت الدلائل وتوافقت وتطابقت صارت شيئاً لحصول اليقين وذلك لوجوه : الأول : أنه يحصل لكل واحد من تلك الدلائل نوع تأثير وقوة فلا تزال القوة تتزايد حتى تنتهي إلى الجرم . الثاني : أن كثرة الأفعال سبب لحصول الملزمة فكثرة الاستدلال بالدلائل المختلفة على المدلول الواحد جار مجرى تكرار الدرس الواحد ، فكما أن كثرة التكرار تقيد الحفظ المتأكد الذي لا يزول عن القلب ، فكذا ههنا . الثالث : أن القلب عند الاستدلال كان مطلقاً جاداً فإذا حصل فيه الاعتماد المستفاد من الدليل الأول امتزج نور ذلك الاستدلال بظلمة سائر الصفات الحاصلة في القلب ، فحصل فيه حالة شبيهة بالحالة المتزوجة من النور والظلمة ، فإذا حصل الاستدلال

فَلْيَا جَنِّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلْيَا أَفَلَّ قَالَ لَا أَحِبُّ
 الْإِفْلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلْيَا رَأَى الْقَمَرَ بَارِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلْيَا أَفَلَّ قَالَ لَنْ لَمْ يَهْدِنِي
 رَبِّي لَا كُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلْيَا رَأَى الشَّمْسَ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي
 هَذَا أَكْبَرُ أَفَلْتُ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ
 وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾

الثاني، تزج نوره بالحالة الأولى، فيصير الاشرار والعمان أتم. وكا أن الشمس إذا قربت من
 المشرق ظهر نورها في أول الأمر وهو الصبح. فكذلك الاستدلال الأول يكون كالصبح، ثم
 كما أن الصبح لا يزال يتزايد بسبب تزايد قرب الشمس من سمت الرأس، فإذا وصلت إلى سمت
 الرأس حصل النور التام، فكذلك البعد كلما كان تدبره في مراتب مخلوقات الله تعالى أكثر كان
 شروق نور المعرفة والتوحيد أجملى. إلا أن الفرق بين شمس العلم وبين شمس العالم أن شمس العالم
 الجسافي لها في الارتقاء والتصاعد حد معين لا يمكن أن يراود عليه في الصعود، وأما شمس المعرفة
 والعقل والتوحيد، فلا نهاية لتصاعدها ولا غاية لازديادها بقوله (وكذلك زى إبراهيم ملكوت
 السموات والأرض) إشارة إلى مراتب الدلائل والبيئات، وقوله (وليكون من الموقنين) إشارة
 إلى درجات أنوار التجلي وشروق شمس المعرفة والتوحيد. والله أعلم

قوله تعالى ﴿فَلْيَا جَنِّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا﴾ قال هذا ربِّي فلما أفلَّ قال لا أحب إلا فلين فلما
 رأى القمر بارِغًا قال هذا ربِّي فلما أفلَّ قال لن لم يهدين ربِّي لا كونن من القوم الضالين فلما رأى
 الشمس بارِغَةً قال هذا ربِّي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون اني وجهت
 وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين ﴿﴾

في هذه الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف (فلما جن عليه الليل) عطف على قوله (قال إبراهيم
 لآيه آزر) وقوله (وكذلك زى) جملة وقعت اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عليه
 (المسألة الثانية) قال الواحدي رحمه الله : يقال جن عليه الليل وأجنه الليل، ويقال : لكل

ماسترته جن وأجن، ويقال أيضا جنه الليل، ولكن الاختيار جن عليه الليل، وأجنه الليل. هذا قول جميع أهل اللغة، ومعنى (جن) ستر ومنه الجنة والجن والجنون والجان والجنين والمجن والمجنن والمجن، وهو المقبور. والمجنة كل هذا يعود أصله إلى الستر والاستار، وقال بعض التحويين (جن عليه الليل) إذا أظلم عليه الليل. ولهذا دخلت «على» عليه كما تقول في أظلم. فلما جنه فستره من غير تضمين معنى (أظلم)

(المسألة الثالثة) اعلم أن أكثر المفسرين ذكروا أن ملك ذلك الزمان رأى رؤيا وعبرها المعبرون بأنه يولد غلام ينزعه في ملكه، فأمر ذلك الملك بذيبح كل غلام يولد، فخلبت أم إبراهيم به وما أظهرت حملها للناس، فلما جاءها الطلق ذهبت إلى كهف في جبل ووضعت إبراهيم وسدت الباب بحجر، فجاء جبريل عليه السلام ووضع أصبعه في فمه فصم غرجه منه رزقه وكان يتعده جبريل عليه السلام، فكانت الأم تأتيه أحيانا وترضعه ويبقى على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف أنه له ربا، فسأل الأم فقال لها: من ربي؟ فقالت أنا، فقال: ومن ربي؟ قالت أبوك، فقال للأب: ومن ربي؟ فقال: ملك البلد. فعرف إبراهيم عليه السلام جهلهما برهما فنظر من باب ذلك الفار ليرى شيئا يستدل به على وجود الرب سبحانه فرأى النجم الذي هو أضوأ النجوم في السماء. فقال: هذا ربي إلى آخر القصة. ثم القائلون بهذا القول اختلفوا، فمنهم من قال: إن هذا كان بعد البلوغ وجريان قلم التكليف عليه، ومنهم من قال: إن هذا كان قبل البلوغ. واتفق أكثر المحققين على فساد القول الأول واحتجوا عليه بوجوه:

(الحجة الأولى) أن القول بربوبية النجم كفر بالاجماع والكفر غير جائز بالاجماع على الأنبياء.

(الحجة الثانية) أن إبراهيم عليه السلام كان قد عرف ربه قبل هذه الواقعة بالدليل. والدليل على صحة ما ذكرناه أنه تعالى أخبر عنه أنه قال قبل هذه الواقعة لآبيه آزر (أنتخذ أصناما آلهة) (ن) أراك وقومك في ضلال مبين)

(الحجة الثالثة) أنه تعالى حكى عنه أنه دعا أباه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالرفق حيث قال (يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا) وحكى في هذا الموضع أنه دعا أباه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالكلام الحشش واللفظ الموحش. ومن المعلوم أن من دعا غيره إلى الله تعالى فإنه يقدم الرفق على العنف واللين على الغلظ ولا يخفى في التعنيف والغلظ إلا بعد المدة المديدة واليأس التام. فدل هذا على أن هذه الواقعة انما وقعت بعد أن دعا أباه إلى التوحيد

مرارا وأطوارا ، ولا شك أنه إنما اشتغل بدعوة أيه بعد فراغه من مهم نفسه . ثبت أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن عرف الله بمدة

﴿الحجة الرابعة﴾ أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن أراه الله ملكوت السموات والأرض حتى رأى من فوق العرش والكرسى وما تحتها إلى ما تحت الثرى ، ومن كان منصبه في الدين كذلك ، وعلمه بالله كذلك ، كيف يليق به أن يستعد الهية الكواكب ؟

﴿الحجة الخامسة﴾ أن دلائل الحدوث في الأفلاك ظاهرة من خمسة عشر وجها وأكثر ومع هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق بأقل العقلاء نصيبا من العقل والفهم أن يقول بربوبية الكواكب فضلا عن أقل العقلاء وأعلم العلماء ؟

﴿الحجة السادسة﴾ أنه تعالى قال في صفة إبراهيم عليه السلام (إذ جاءه به بقلب سليم) وأقل مراتب القلب السليم أن يكون سليما عن الكفر ، وأيضا مدحه فقال (ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين) أي آتيناه رشده من قبل من أول زمان الفكرة . وقوله (وكنّا به عالمين) أي بطهارته وكأله ونظيره قوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته)

﴿الحجة السابعة﴾ قوله (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين) أي وليكون بسبب تلك الآراء الموقنين من الموقنين ثم قال بعده ﴿فلما جن عليه الليل﴾ والفاء تقتضي الترتيب ، ثبت أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن صار إبراهيم من الموقنين المارفين بربه

﴿الحجة الثامنة﴾ أن هذه الواقعة إنما حصلت بسبب مناظرة إبراهيم عليه السلام مع قومه ، والدليل عليه أنه تعالى لما ذكر هذه القصة قال (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) ولم يقل على نفسه ، فلم أن هذه المباحة إنما جرت مع قومه لاجل أن يرشدهم إلى الإيمان والتوحيد . لا لاجل أن إبراهيم كان يطلب الدين والمعرفة لنفسه

﴿الحجة التاسعة﴾ أن القوم يقولون إن إبراهيم عليه السلام إنما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس حال ما كان في الغار ، وهذا باطل . لأنه لو كان الأمر كذلك ، فكيف يقول (يا قوم اني برى مما تشركون) مع أنه ما كان في الغار لا قوم ولا ضم

﴿الحجة العاشرة﴾ قال تعالى (وحاجه قومه قال أتعاجوني في الله) وكيف يحاجونه وهم بعد ما أروه وهو مآرأهم ، وهذا يدل على أنه عليه السلام إنما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس بعد أن خالط قومه ورآهم يعبدون الأصنام ودعوه الى عبادتها فذكر قوله (لا أحب الأفلين) ردا عليهم وتنبها لهم على فساد قولهم .

﴿الحجة الحادية عشر﴾ أنه تعالى حكى عنه أنه قال للقوم (وكيف أعاف ما أشركنم ولا تخافون أنكم أشركنم بالله) وهذا يدل على أن القوم كانوا خوفوه بالأصنام ، كما حكى عن قوم هود عليه السلام أنهم قالوا له (إن تقول لإعتراك بعض أهتنا يسوء) ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق بالعارف ﴿الحجة الثانية عشرة﴾ أن تلك الليلة كانت مسبوة بالنيار ، ولا شك أن الشمس كانت طالمة في اليوم المتقدم ، ثم غربت ، فكان ينبغي أن يستدل بغروبها السابق على أنها لا تصلح للالهيّة ، وإذا بطل بهذا الدليل صلاحية الشمس للالهيّة بطل ذلك أيضا في القمر والكوكب بطريق الأولى هذا إذا قلنا : إن هذه الواقعة كان المقصود منها تحصيل المعرفة لنفسه . أما إذا قلنا المقصود منها الزام القوم والجاوؤم ، فهذا السؤال غير وارد لأنه يمكن أن يقال أنه إنما انفقت مكالمته مع القوم حال طلوع ذلك النجم ، ثم امتدت المناظرة إلى أن طلع القمر وطلعت الشمس بعده وعلى هذا التقدير ، فالسؤال غير وارد ، ثبت بهذه الدلائل الظاهرة أنه لا يجوز أن يقال إن إبراهيم عليه السلام قال على سبيل الجزم : هذا ربى . وإذا بطل هذا بقي ههنا احتمالان : الأول : أن يقال هذا كلام إبراهيم عليه السلام بعد البلوغ ولكن ليس الغرض منه اثبات ربوبية الكوكب بل الغرض منه أحد أمور سبعة . الأول : أن يقال إن إبراهيم عليه السلام لم يقل هذا ربى . على سبيل الاختيار ، بل الغرض منه أنه كان يناظر عبدة الكوكب وكان منبههم أن الكوكب ربهم وألههم ، فذكر إبراهيم عليه السلام ذلك القول الذى قالوه بلفظهم وعبارتهم حتى يرجع إليه فيطله ، ومثاله : أن الواحد منا إذا ناظر من يقول يقدم الجسم ، فيقول : الجسم قديم ؟ فإذا كان كذلك ، فلم يراه ونشاهده مركبا متغيرا ؟ فهو إنما قال الجسم قديم إعادة لكلام الخصم حتى يلزم المحال عليه ، فكذا ههنا قال (هذا ربى) والمقصود منه حكاية قول الخصم ، ثم ذكر حقيقه ما يدل على فسادة وهو قوله (لا أحب الآفلين) وهذا الوجه هو المتعمد فى الجواب ، والدليل عليه : أنه تعالى دل فى أول الآية على هذه المناظرة بقوله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه)

﴿والوجه الثانى فى التأويل﴾ أن نقول قوله (هذا ربى) معناه هذا ربى فى زعمكم واعتقادكم ونظيره أن يقول للموحد للجسم على سبيل الاستهزاء : أن إلهه جسم محدود أى فى زعمه واعتقاده قال تعالى (وانظر إلى الهك الذى ظلت عليه عاكفا) وقال تعالى (ويوم يناديهم فيقول أين شركائى) وكان صلوات الله عليه يقول : يا إله الآلهة . والمراد أنه تعالى إله الآلهة فى زعمهم وقال (ذق إنك أنت العزيز الكريم) أى عند نفسك .

﴿والوجه الثالث فى الجواب﴾ أن المراد منه الاستهزاء على سبيل الإنكار إلا أنه أسقط

حرف الاستفهام استغناء عنه لدلالة الكلام عليه .

(والوجه الرابع) أن يكون القول مضمرا فيه ، والتقدير : قال يقولون هذا ربى . واضرار القول كثير ، كقوله تعالى (واذ يرضع ابراهيم القواعد من اليت واستمبل ربنا) أى يقولون ربنا وقوله (والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعبدكم إلى ليقيرونا إلى الله زلنى) أى يقولون مانعبدكم ، فكذا ههنا التقدير : ان ابراهيم عليه السلام قال لقومه : يقولون هذا ربى . أى هذا هو الذى يدبرنى ويربىنى .

(والوجه الخامس) أن يكون ابراهيم ذكر هذا الكلام على سبيل الإستهزاء كما يقال لذليل ساذ قوما هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء .

(والوجه السادس) أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يبطل قولهم بربوبية الكواكب إلا أنه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لأسلافهم ويسد طباعهم عن قبول الدلائل أنه لو صرح بالدعوة إلى الله تعالى لم يقبلوه ولم يفتتوا إليه ، فالإلى طريق به يستدرجهم إلى استماع الحق . وذلك بأن ذكر كلاما يوم كونه مساعدا لهم على منتهى بربوبية الكواكب مع أن قلبه صلوات الله عليه كان مطمئنا بالإيمان ، ومقصوده من ذلك أن يتمكن من ذكر الدليل على إبطاله وإفساده وأن يقبلوا قوله . وتمام التقرير أنه لما جدد الدعوة طريقا سوى هذا الطريق ، وكان عليه السلام مأمورا بالدعوة إلى الله كان بمنزلة المكروه على كلمة الكفر ، ومعلوم أن عند الإكراه يجوز إجراء كلمة الكفر على اللسان قال تعالى (الامن أكرهه وقلبه مطمئن بالإيمان) فإذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص واحد فبأن يجوز اظهار كلمة الكفر لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك أولى . وأيضا المكروه على ترك الصلاة لو صلى حتى قتل استحق الأجر العظيم ، ثم إذا جاء وقت القتال مع الكفار وعلم أنه لو اشتغل بالصلاة انهزم صكر الاسلام فههنا يجب عليه ترك الصلاة والاشتغال بالقتال . حتى لو صلى وترك القتال آثم ولو ترك الصلاة وقاتل استحق الثواب ، بل قول : أن من كان فى الصلاة فرأى طفلا أو أعمى أشرف على غرق أو حرق وجب عليه قطع الصلاة لا تقا ذلك الطفل أو ذلك الأعمى عن ذلك البلاد . فكذا ههنا أن ابراهيم عليه السلام تكلم بهذه الكلمة ليظهر من نفسه موافقة القوم حتى إذا أورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم لذلك الدليل آثم وانتفاعهم باستماعه أكمل ، وبما يقوى هذا الوجه : أنه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق فى موضع آخر وهو قوله (فطر نظرة فى النجوم فقال إني سقيم فتولوا عنه مدبرين) وذلك لأنهم كانوا يستملون بعلم النجم على حصول الحوادث المستقبلية فوافقهم ابراهيم

على هذا الطريق في الظاهر مع أنه كان بريئا عنه في الباطن ، ومقصوده أن يتوسل بهذا الطريق إلى كسر الاصنام ، فإذا جازت المرافقة في الظاهر ههنا . مع أنه كان بريئا عنه في الباطن ، فلم لا يجوز أن يكون في مسئلتنا كذلك ؟ وأيضا المتكلمون قالوا : أنه يصح من الله تعالى اظهار خوارق العادات على يد من يدعى الالهية لأن صورة هذا المدعى وشكله يدل على كذبه فلا يحصل فيه التليس بسبب ظهور تلك الخوارق على يده ، ولكن لا يجوز اظهارها على يد من يدعى النبوة لأنه يوجب التليس فكذاهمنا . وقوله (هذا ربي) لا يوجب الضلال ، لأن دلائل بطلانه جلية وفي اظهار هذه الكلمة منفعة عظيمة وهي استدراجهم لقبول الدليل فكان جائزا والله أعلم .

(الوجه السابع) أن القوم لما دعوه إلى عبادة النجوم فكانوا في تلك المناظرة إلى أن طلع النجم الندى فقال إبراهيم عليه السلام (هذا ربي) أي هذا هو الرب الذي تدعوتني إليه ثم سكت زمانا حتى أقبل ثم قال (لأحب الأفلين) فهذا تمام تقرير هذه الأجوبة على الاحتمال الأول وهو أنه صلوات الله عليه ذكر هذا الكلام بعد البلوغ .

(أما الاحتمال الثاني) وهو أنه ذكره قبل البلوغ وعند القرب منه فتقريره أنه تعالى كان قد خص إبراهيم بالعقل الكامل والقرينة الصافية ، فخطر بباله قبل بلوغه إثبات الصانع سبحانه فتفكر فرأى النجم ، فقال (هذا ربي) فلما شاهد حركته قال (لأحب الأفلين) ثم إنه تعالى أكمل بلوغه في أثناء هذا البحث فقال في الحال (إني برى عما تشركون) فهذا الاحتمال لأبأس به ، وإن كان الاحتمال الأول أولى بالقبول لما ذكرنا من الدلائل الكثيرة ، على أن هذه المناظرة إنما جرت لإبراهيم عليه السلام وقت اشتغاله بدعوة القوم إلى التوحيد والله أعلم .

(المسألة الرابعة) قرأ أبو عمرو . وورث عن نافع (رئي) بفتح الراء وكسر الهجمة حيث كان ، وقرأ ابن عامر وحزمة والكسائي بكسرهما فإذا كان بعد الألف كافى أو هاء نحو : رأيك ورأها حيثئذ بكسرهما حمزة والكسائي ويفتحها ابن عامر . وروى يحيى عن أبي بكر عن عاصم مثل حمزة والكسائي فإذا تته ألف وصل نحو : رأي الشمس ، ورأي القمر . فان حمزة ويحيى عن أبي بكر ونصر عن الكسائي يكسرون الراء ويفتحون الهجمة والباقيون يقرؤون جميع ذلك بفتح الراء والهجمة ، واتفقوا في رأيك ، ورأوه أنه بالفتح . قال الواحدي : أما من فتح الراء والهجمة فقلته وانخفضت وهي ترك الألف على الأصل نحو : رعى ورعى . وأما من فتح الراء وكسر الهجمة فانه أمال الهجمة نحو الكسر لييل الألف التي في رأي نحو الباء وترك الراء مفتوحة على الأصل . وأما من كسرهما جميعا فلاجل أن تصير حركة الراء مشابهة لحركة الهجمة ، والواحدى طول في هذا الباب في كتاب البسيط فليرجع إليه . والله أعلم .

(المسألة الخامسة) قصة التي ذكرناها من أن إبراهيم عليه السلام ولد في النار وتركته أمه وكان جبريل عليه السلام يريه كل ذلك محمل في الجملة . وقال القاضي : كل ما يجري مجرى المعجزات فانه لا يجوز لأن تقديم المعجز على وقت الدعوى غير جائز عندهم ، وهذا هو المسيح بالارهاص إلا إذا حضر في ذلك الزمان رسول من الله تتجمل تلك الخوارق معجزة لذلك النبي . وأما عند أصحابنا فالارهاص جائز فوالك الشبهة والله أعلم .

(المسألة السادسة) أن إبراهيم عليه السلام استدلل بأفول الكوكب على أنه لا يجوز أن يكون رباً له وعالماً له . ويجب علينا هنا أن نبعث عن أمرين : أحدهما : أن الأفول مأو ٤ والثاني : أن الأفول كيف يدل على عدم ربوبية الكوكب ؟ فنقول : الأفول عبارة عن غيوبة الشيء بعد ظهوره .

وإذا عرفت هذا فسنأهل أن يسأل ، فيقول : الأفول إنما يدل على الحدوث من حيث أنه حركة وعلى هذا التقدير ، فيكون الطلوع أيضاً دليلاً على الحدوث ، فلم ترك إبراهيم عليه السلام الاستدلال على حثوثها بالطلوع وعزل في إثبات هذا المطلوب على الأفول ؟

والجواب : لاشك أن الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث إلا أن الدليل الذي يحتج به الأنبياء في معرض دعوة الخلق كلهم إلى الله لا بد وأن يكون ظاهراً جلياً بحيث يشترك في فهمه الذكي والنبي والماعل . ودلالة الحركة على الحدوث وإن كانت يقينية إلا أنها دقيقة لا يعرفها إلا الأفاضل من الخلق . أما دلالة الأفول فأنها دلالة ظاهرة يعرفها كل أحد ، فإن الكوكب يزول سلطانه وقت الأفول فكانت دلالة الأفول على هذا المقصود أتم . وأيضاً قال بعض المحققين : الهوى في خطرة الامكان أول ، وأحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الاوساط وحصة العوام ، فالخواص يفهمون من الأفول الامكان ، وكل يمكن محتاج ، والمحتاج : لا يكون مقطوع الحاجة ، فلا بد من الانتهاء إلى من يكون منزها عن الامكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال (وأن إلى ربك المنتهى) وأما الاوساط فأنهم يفهمون من الأفول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر . فلا يكون الأقل إلماً بل الإله هو الذي احتاج اليه ذلك الأقل . وأما العوام فأنهم يفهمون من الأفول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الأفول والغروب فانه يزول نوره ويتقص ضوءه وينضب سلطانه ويصير كالمرزول ومن يكون كذلك لا يصلح للالهيّة ، فهذه الكلمة الواحدة أعنى قوله (لا أحب الظلمين) كلمة مشتملة على نصيب المقرين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال ، فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين

وفيه دققة أخرى : وهو أنه عليه السلام إنما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين . ومذهب أهل النجوم أن الكوكب إذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدا إلى وسط السماء كان قويا عظيم التأثير . أما إذا كان غريبا وقرىامن الافول فانه يكون ضعيف التأثير قليل القوة . فنبه بهذه الدققة على أن الاله هو الذي لا تتغير قدرته إلى العجز وكأله إلى نقصان ، ومذهبكم أن الكوكب حال كونه في الربع الغربي ، يكون ضعيف القوة ، ناقص التأثير ، عاجزا عن التدبير ، وذلك يدل على القدح في إلهيته ، فظهر على قول المنجمين أن للافول مزيد خاصية في كونه موجبا للقدح في الهيته واثقه أعلم .

(أما المقام الثاني) وهو يان أن كون الكوكب آفلا يمنع من ربوبيته . فلنقاتل أيضا أن يقول : أقصى ما في الباب أن يكون أفوله دالا على حدوثه إلا أن حدوثه لا يمنع من كونه ربا لأبراهيم ومعبودا له ، ألا ترى أن المنجمين وأصحاب الوسايط يقولون أن الاله الأكبر خلق الكواكب وأبدعها وأحدثها ، ثم أن هذه الكواكب تخلق النبات والحيوان في هذا العالم الأسفل ، ثبت أن أفول الكواكب وان دل على حدوثها إلا أنه لا يمنع من كونها أربابا للإنسان وآلهة لهذا العالم . والجواب : لنا ههنا مقامان :

(المقام الأول) أن يكون المراد من الرب والاله الموجود الذي عنده تنقطع الحاجات ، ومتى ثبت بأفول الكواكب حدوثها ، وثبت في بدهة العقول أن كل ما كان محدثا ، فانه يكون في وجوده محتاجا إلى الغير . وجب القطع باحتياج هذه الكواكب في وجودها إلى غيرها ، ومتى ثبت هذا المعنى امتنع كونها أربابا وآلهة . بمعنى أنه تنقطع الحاجات عند وجودها ، ثبت أن كونها آفلة يوجب القدح في كونها أربابا وآلهة بهذا التفسير

(المقام الثاني) أن يكون المراد من الرب والاله . من يكون خالقا لنا وموجدا لنا وناوضا لنا وصفاتنا . فنقول : أقول الكواكب يدل على كونها عاجزة عن الخلق والابجاد وعلى أنه لا يجوز عبادتها وريانته من وجوه : الأول : ان أفولها يدل على حدوثها . وحدثها يدل على افتقارها إلى فاعل قديم قادر ويجب أن تكون قادرة ذلك القادر أزلية . والا لافتقرت قادريته إلى قادر آخر ، ولزم التسلسل وهو محال ، ثبت أن قادريته أزلية

وإذا ثبت هذا فنقول : الشيء الذي هو مقدور له إنما صح كونه مقدورا له باعتبار إمكانه والامكان واحد في كل الممكنات . ثبت أن ما لأجله صار بعض الممكنات مقدورا لله تعالى فهو حاصل في كل الممكنات ، فوجب في كل الممكنات أن تكون مقدورة لله تعالى

وإذا ثبت هذا امتنع وقوع شيء من الممكنات بغيره على ما ينبت صحة هذه المقامات بالدلائل
اليقينة في علم الأصول

فالخاص أنه ثبت بالدليل أن كون الكواكب آفة يدل على كونها محنة ، وأن كان لا يثبت
هذا المعنى إلا بواسطة مقدمات كثيرة ، وأيضا فكونها في نفسها محنة يوجب القول بامتناع كونها
قادرة على الإيجاد والابتداع ، وأن كان لا يثبت هذا المعنى إلا بواسطة مقدمات كثيرة . ودلائل
القرآن إنما يذكر فيها أصول المقدمات ، فأما التفريع والتفصيل ، فذاك إنما يليق بعلم الجدل .
فلما ذكر الله تعالى هاتين المقدمتين على سبيل الرمز لاجرم اكتفى بذكرهما في بيان أن الكواكب
لا قدرة لها على الإيجاد والابتداع ، فلهذا السبب استدل إبراهيم عليه السلام بأفوها على امتناع
كونها أربابا وآلة لحوادث هذا العالم

(الوجه الثاني) أن أقول الكواكب يدل على حدوثها وحوادثها يدل على افتقارها في وجودها
إلى القادر المختار ، فيكون ذلك الفاعل هو الخالق للأفلاك والكواكب ، ومن كان قادرا على خلق
الكواكب والأفلاك من دون واسطة أى شيء كان فبأن يكون قادرا على خلق الإنسان أولى
لأن القادر على خلق الشيء الأعظم لابد وأن يكون قادرا على خلق الشيء الأصغر ، واليه الإشارة
بقوله تعالى (خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس) وبقوله (وليس الذي خلق السموات
والأرض قادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) ثبت بهذا الطريق أن الإله الأكبر
يجب أن يكون قادرا على خلق البشر ، وعلى تدبير العالم الأسفل بدون واسطة الأجرام الفلكية
وإذا كان الأمر كذلك كان الاشتغال بعبادة الإله الأكبر أولى من الاشتغال بعبادة الشمس
والنجوم والقمر

(الوجه الثالث) أنه لو صح كون بعض الكواكب موجودة في غالقة ، لبقى هذا الاختال في
الكل . وحينئذ لا يعرف الإنسان أن غالقة هذا الكوكب . أو ذلك الآخر أو مجموع الكواكب
فيبقى شاكاً في معرفة غالقة . أما لو عرفنا الكل وأسندنا الخلق والإيجاد والتدبير إلى خالق الكل فحينئذ
يمكننا معرفة الخالق والموجد . ويمكننا الاشتغال بعبادته وشكره ، فثبت بهذه الوجوه أن أقول
الكواكب كما يدل على امتناع كونها قديمة فكذلك يدل على امتناع كونها آفة لهذا العالم وأربابا
للحيوان والإنسان . والله أعلم . فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل .

فان قيل : لاشك أن تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل ، وكان أقول الكواكب والقمر والشمس
محاصلا في الليل السابق والنهار السابق وهذا التقرير لا يبيح للأفول الحاصل في تلك الليلة مزيد فائدة

والجواب أنا بينا أنه صلوات الله عليه إنما أورد هذا الدليل على الأقوام الذين كان يدعوهم من عبادة النجوم إلى التوحيد . فلا يبعد أن يقال أنه عليه السلام كان جالسا مع أولئك الأقوام ليلة من الليالي وزجرهم عن عبادة الكواكب فيينا هو في تقرير ذلك الكلام إذ وقع بصره على كوكب مضي . فلما أفل قال إبراهيم عليه السلام لو كان هذا الكوكب إلها لما انتقل من الصعود إلى الأفول ومن القوة إلى الضعف . ثم في أثناء ذلك الكلام طلع القمر وأفل . فأعاد عليهم ذلك الكلام ، وكذا القول في الشمس ، فهذا جملة ما يحضرنا في تقرير دليل إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه ،

(المسألة السادسة) تفلسف الغزالي في بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية التي لكل كوكب ، والقمر على النفس الناطقة التي لكل فلك ، والشمس على العقل المجرد الذي لكل ذلك ، وكان أبو علي بن سينا . يفسر الأفول بالامكان ، فزعم الغزالي أن المراد بأفولها امكانها في نفسها ، وزعم أن المراد من قوله (لأحب الأظلين) أن هذه الأشياء بأسرها ممكنة الوجود لذواتها ، وكل يمكن فلا بد له من مؤثر ، ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود .

واعلم أن هذا الكلام لا بأس به . إلا أنه يبعد حمل لفظ الآية عليه ، ومن الناس من حمل الكوكب على الحس والقمر على الخيال والوهم ، والشمس على العقل ، والمراد أن هذه القوى المدركة الثلاثة قاصرة متناهية ، ومدير العالم مستول عليها قاهر لما والله أعلم .
(المسألة السابعة) دل قوله (لأحب الأظلين) على أحكام :

الحكم الأول

هذه الآية تدل على أنه تعالى ليس بجسم إذ لو كان جسما لكان غائبا عنا أبدا فكان آفلا أبدا ، وأيضا يتمتع أن يكون تعالى ينزل من العرش إلى السماء تارة ويصعد من السماء إلى العرش أخرى ، والا لحصل معنى الأفول

الحكم الثاني

هذه الآية تدل على أنه تعالى ليس بملاصفات المحنة كما قوله الكرامية ، وإلا لكان متغيرا ، وحينئذ يحصل معنى الأفول ، وذلك محال .

الحكم الثالث

تدل هذه الآية على أن الدين يجب أن يكون مبنا على الدليل لا على التقليد ، وإلا لم يكن لهذا الاستدلال قائمة البتة

الحكم الرابع

تدل هذه الآية على أن معارف الأنبياء برهم استدلالية لا ضرورية، وإلا لما احتاج إبراهيم إلى الاستدلال.

الحكم الخامس

تدل على هذه الآية على أنه لا طريق إلى تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال في أحوال مخلوقاته، إذ لو أمكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل إبراهيم عليه السلام إلى هذه الطريقة والله أعلم. أما قوله تعالى ﴿فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي﴾ فلما أفل قال لأن لم يهتدي ربي لا كونه من القوم الضالين

ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) يقال : بزغ القمر إذا ابتدأ في الطلوع ، وبزغت الشمس إذا بدأ منها طلوع . ونجوم يوازغ . قال الأزهري : كأنه مأخوذ من البزغ وهو الشق كأنه بنوره يشق الظلة شقاً ، ومعنى الآية أنه اعتبر في القمر مثل ما اعتبر في الكوكب .

(المسألة الثانية) دل قوله (لأن لم يهتدي ربي لا كونه من القوم الضالين) على أن الهداية ليست إلا من الله تعالى . ولا يمكن حل لفظ الهداية على التمكن وإزاحة الاعتذار ونسب الدلائل ، لأن كل ذلك كان حاصلاً ، فالهداية التي كان يطلبها بعد حصول تلك الأشياء لا بد وأن تكون زائدة عليها .

واعلم أن كون إبراهيم عليه السلام على مذهبن أظهر من أن يشبه على العاقل لأنه في هذه الآية أضاف الهداية إلى الله تعالى ، وكذا في قوله (الذي خلقني فهو يهدين) وكذا في قوله (واجنبي) وبني أن نعبد الأصنام

أما قوله ﴿فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر﴾ ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) إنما قال في الشمس هذا مع أنها مؤنثة ، ولم يقل هذه لوجوه : أحدها : أن الشمس بمعنى الضياء والنور ، لحمل اللفظ على التأويل فذكر . وثانيها : أن الشمس لم يحصل فيها علامة التأنيث ، فلما أشبه لفظها لفظ الذكر وكان تأويلها تأويل النور صلح التذكير من هاتين الجهتين ، وثالثها : أراد هذا الطالع أو هذا الذي أراه ، ورابعها : المقصود منه رعاية الأدب ، وهو ترك التأنيث عند ذكر اللفظ الحال على الربوبية

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (هذا أكبر) المراد منه أكبر الكواكب جرماً وأقواها قوة، فكان أولى بالآلية

فان قيل : لما كان الأول حاصل في الشمس والأفول يمنع من صفة الربوبية ، وإذا ثبت امتناع صفة الربوبية للشمس كان امتناع حصولها للقمر ولسائر الكواكب أولى . وهذا الطريق يظهر أن ذكر هذا الكلام في الشمس ينفي عن ذكره في القمر والكواكب . فلم لم يقتصر على ذكر الشمس رعاية للإيجاز والاختصار ؟

قلنا : ان الأخذ من الأدون فالأدون ، متوقفاً إلى الأعلى فالأعلى ، له نوع تأثير في التقرير والبيان والتأكيد لا يحصل من غيره ، فكان ذكره على هذا الوجه أولى

أما قوله ﴿قال يا قوم إني بريء مما تشركون﴾ فالمعنى أنه لما ثبت بالدليل أن هذه الكواكب لا تصلح للربوبية والآلية ، لا جرم تبرأ من الشرك

ولفائل أن يقول : هب انه ثبت بالدليل ان الكواكب والشمس والقمر لا تصلح للربوبية والآلية لكن لا يلزم من هذا القدر نفي الشرك مطلقاً وإثبات التوحيد ، فلم فرع على قيام الدليل على كون هذه الكواكب غير صالحة للربوبية الجزم بإثبات التوحيد مطلقاً

والجواب : أن القوم كانوا مساعدين على نفي سائر الشركاء وإنما نازعوا في هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل أن هذه الأشياء ليست أرباباً ولا آلهة ، وثبت بالاتفاق نفي غيرها لا جرم حصل الجزم بنفي الشركاء على الإطلاق

أما قوله ﴿إني وجهت وجهي﴾ ففيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ فتح الباء من (وجهي) نافع وابن عامر وحفص عن عاصم ، والباقون تركوا

هذا الفتح

﴿المسألة الثانية﴾ هذا الكلام لا يمكن حمله على ظاهره . بل المراد وجهت عبادتي وطاقتي ، وسبب جواز هذا المحار أن من كان مطيعاً لغيره متقاداً لأمره ، فإنه يتوجه بوجهه إليه ، فجعل توجيه الوجه إليه كناية عن الطاعة

وأما قوله ﴿الذي فطر السموات والأرض﴾ ففيه دقيقة : وهي أنه لم يقل وجهت وجهي إلى الذي فطر السموات والأرض . بل ترك هذا اللفظ وذكر قوله (وجهت وجهي للذي) والمعنى : أن توجيه وجه القلب ليس إليه ، لأنه متعال عن الخيز والجهة ، بل توجيه وجه القلب إلى خدمته وطاقته لأجل عبوديته ، فترك كلمة «إلى» هنا والاكتفاء بحرف اللام دليل ظاهر على كون المعبود

وَحَاجَّهُ قَوْمَهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ
إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾

متعاليا عن الحيز والجهة، ومعنى فطر أخرجهما إلى الوجود، وأصله من الشق، يقال: فطر الشجر بالورق والورد إذا أظهرهما، وأما الخنيف فهو المائل قال أبو العالية: الخنيف الذي يستقبل الييت في صلاته، وقيل أنه العادل عن كل معبود دون الله تعالى

قوله تعالى ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمَهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾

اعلم أن إبراهيم عليه السلام لما أورد عليهم الحجة المذكورة، فالقوم أوردوا عليه حججا على صحة أقوالهم، منها أنهم تمسكوا بالتقليد كقولهم (إنا وجدنا آباءنا على أمة) وكقولهم للرسول عليه السلام (أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجيب) ومنها: أنهم خوفوه بألم لما علمت في إلهية هذه الأصنام وقعت من جهة هذه الأصنام في الآفات والبلبات، ونظيره ما حكاه الله تعالى في قصة قوم هود (إن قول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء) فذكروا هذا الجنس من الكلام مع إبراهيم عليه السلام

فأجاب الله عن حججهم بقوله (قال أتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ) يعني لما ثبت بالدليل الموجب للهداية واليقين صحة قولي، فكيف يلتفت إلى حججكم العلية، وكلما تمك الباطلة وأجاب عن حججهم الثانية وهي: أنهم خوفوه بالأصنام بقوله (ولَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ) لأن الخوف إنما يحصل من يقدر على النفع والضرب والأصنام جمادات لا تقدر ولا قدرة لها على النفع والضرب، فكيف يحصل الخوف منها؟

فان قيل: لا شك أن الطلسمات آثارا مخصوصة، فلم لا يجوز أن يحصل الخوف منها من هذه الجهة؟

قلنا: الطلسم يرجع حاصله إلى تأثيرات الكواكب، وقد دللنا على أن قوى الكواكب على التأثيرات إنما يحصل من خلق الله تعالى فيكون الرجاء والخوف في الحقيقة ليس إلا من الله تعالى.

وأما قوله ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي﴾ ففيه وجوه: أحدها: إلا إن أذنبت فيشأ إزال العقوبة في.

وثانها : إلا أن يشاء أن يتلى بحسن الدنيا فيقطع عني بعض عادات نعمة . وثالثها : إلا أن يشاء ربى فأخاف ما تشركون به بأن يحبسها ويمكنها من ضرى ونفى ويقدرها على إبطال الخير والشر إلى ، واللفظ يحتمل كل هذه الوجوه ، وحاصل الأمر أنه لا يعد أن يحدث للانسان فى مستقبل عمره شئ من المكاره ، والحقى من الناس يحملون ذلك على أنه إنما حدث ذلك المكروه بسبب أنه طعن فى إلهية الأصنام ، فذكر ابراهيم عليه السلام ذلك حتى لو أنه حدث به شئ من المكاره لم يجعل على هذا السبب

ثم قال عليه السلام (وسع ربى كل شئ) يعنى أنه علام الغيوب فلا يفعل إلا الصلاح والخير والحكمة ، فبتقدير : أن يحدث من مكاره الدنيا فذاك ، لأنه تعالى عرف وجه الصلاح والخير فيه لا لأجل أنه عقوبة على الطعن فى إلهية الأصنام .

ثم قال (أفلا تتذكرون) والمعنى : أفلا تتذكرون أن نبي الشركاء والأصنام والانداد عن الله تعالى لا يوجب حلول العقاب ونزول العذاب ، والسعى فى إثبات التوحيد والتزويه لا يوجب استحقاق العقاب . والله أعلم

(المسألة الثانية) قرأ نافع وابن عامر (أتعاجونى) خفيفة النون على حذف أحد التوئين والباقون على التشديد على الإدغام . وأما قوله (وقد هدانى) قرأ نافع وابن عامر (هدانى) بابتات الياء على الاصل والباقون بحذفها للتخفيف .

(المسألة الثالثة) أن ابراهيم عليه السلام حاجهم فى الله وهو قوله (لأحب الأفلين) والقوم أيضا حاجوه فى الله ، وهو قوله تعالى خبرا عنهم (وحاجه قومه قال أتعاجونى فى الله) لحصل لنا من هذه الآية أن الحاجة فى الله تارة تكون موجبة للمدح العظيم والثناء البالغ ، وهى الحاجة التى ذكرها ابراهيم عليه السلام ، وذلك المدح والثناء هو قوله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) وتارة تكون موجبة للذم وهو قوله (قال أتعاجونى فى الله) ولا فرق بين هذين البابين إلا أن الحاجة فى تقرير الدين الحق توجب أعظم أنواع المدح والثناء ، والحاجة فى تقرير الدين الباطل توجب أعظم أنواع الذم والجزر .

وإذا ثبت هذا الاصل صار هذا قانونا معتبرا ، فكل موضع جاء فى القرآن والاخبار يدل على تهجين أمر المحاجة والمناظرة فهو محمول على تقرير الدين الباطل ، وكل موضع جاء يدل على مدحه فهو محمول على تقرير الدين الحق والمذهب الصديق . والله أعلم

وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ
عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «٨١» الَّذِينَ آمَنُوا
وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ «٨٢»

قوله تعالى (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا
فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن
وهم مهتدون)

اعلم أن هذا من بقية الجواب عن الكلام الأول، والتقدير: وكيف أخاف الأصنام التي
لا قدرة لها على النفع والضر، وأنتم لا تخافون من الشرك الذي هو أعظم الذنوب. وقوله
(ما لم ينزل به عليكم سلطانا) فيه وجهان: الأول: أن قوله (ما لم ينزل به عليكم سلطانا) كناية عن
امتناع وجود الحجة والسلطان في مثل هذه القصة. ونظيره قوله تعالى (ومن يدع مع الله إلها آخر
لأبرهانه له به) والمراد منه امتناع حصول البرهان فيه، والثاني: أنه لا يمتنع عقلا أن يؤمر باتخاذ
تلك التماثيل والصور قبة للدعاء والصلاة بقوله (ما لم ينزل به سلطانا) معناه: عدم ورود الأمر
به. وسأصل هذا الكلام: ما لكم تتكبرون على الأمن في موضع الأمن، ولا تتكبرون على أنفسكم
الأمن في موضع الخوف؟ ولم يقل: فأينا أحق بالأمن أنا أم أنتم؟ احترازا من تركية نفسه فسدل
عنه إلى قوله (فأى الفريقين) يعنى فريق المشركين والموحدين. ثم استأنف الجواب عن السؤال
بقوله (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وهذا من تمام كلام إبراهيم في المحاجة، والمعنى: أن
الذين حصل لهم الأمن المطلق هم الذين يكونون مستجمعين لهذين الوصفين: أولهما: الإيمان
وهو كمال القوة النظرية. وثانيهما (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وهو كمال القوة العملية.

ثم قال (أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) اعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية من وجه
والمعتزلة يتمسكون بها من وجه آخر. أما وجه تمسك أصحابنا فهو أن قول إنه تعالى شرط في
الإيمان الموجب للأمن عدم الظلم، ولو كان ترك الظلم أحد أجزاء معنى الإيمان لكان هذا
انتقيد عبثا، ثبت أن الفاسق مؤمن وبطل به قول المعتزلة، وأما وجه تمسك المعتزلة بها فهو أنه
تعالى شرط في حصول الأمن حصول الأمرين، الإيمان وعدم الظلم، فوجب أن لا يحصل الأمن
للفاسق وذلك يوجب حصول الوعيد له.

وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ
حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾

وأجاب أصحابنا عنه من وجهين :

(الوجه الأول) أن قوله (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) المراد من الظلم الشرك ، لقوله تعالى
حكاية عن لقمان إذ قال لابنه (يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم) فالمراد هنا الذين آمنوا
بالله ولم يثبتوا لله شريكا في المعبودية .

والدليل على أن هذا هو المراد أن هذه القصة من أولها إلى آخرها إنما وردت في نفي الشركاء
والاضداد والانداد ، وليس فيها ذكر الطاعات والعبادات ، فوجب حمل الظلم هنا على ذلك .

(الوجه الثاني) في الجواب : أن وعيد الفاسق من أهل الصلاة يحتمل أن يعذبه الله ، ويحتمل
أن يعفو عنه ، وعلى كلا التقديرين : فالآمن زائل والخوف حاصل ، فلم يلزم من عدم الأمن القطع
بمصول العذاب ؟ والله أعلم .

قوله تعالى (وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ)
وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (وتلك) إشارة إلى كلام تقدم وفيه وجوه : الأول : أنه إشارة إلى
قوله (لأحب الأهلين) والثاني : أنه إشارة إلى أن القوم قالوا له : أما تخاف أن نخذلك آلهتنا لأجل
أنك شتمتهم . فقال لهم : أفلا تخافون أنتم حيث أقدمتم على الشرك بالله وسويتم في العبادة بين خالق
العالم ومدبره وبين الخشب المنحوت والصنم المعمول ؟ والثالث : أن المراد هو الكل .

إذ عرفت هذا فنقول : قوله (وتلك) مبتدأ وقوله (حجتنا) خبره وقوله (آتيناها إبراهيم) صفة
لذلك الخبر .

(المسألة الثانية) قوله (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم) يدل على أن تلك الحجة إنما حصلت
في عقل إبراهيم عليه السلام بإيتاء الله وبإظهاره تلك الحجة في عقله ، وذلك يدل على أن الإيمان
والكفر لا يحصلان إلا بخلق الله تعالى . ويتأكد هذا أيضا بقوله (نرفع درجات من نشاء) فإن المراد
أنه تعالى رفع درجات إبراهيم بسبب أنه تعالى آتاه تلك الحجة ، ولو كان حصول العلم بتلك الحجة
إنما كان من قبل إبراهيم لآمن قبل الله تعالى لكان إبراهيم عليه السلام هو الذي رفع درجات نفسه

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ
وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ٨٤

وحينئذ كان قوله (نرفع درجات من نشاء) باطلا . ثبت أن هذا صريح قولنا في مسألة الهدى والضلال
(المسألة الثالثة) هذه الآية من أدل الدلائل على فساد قول الحشوية في الطعن في النظر وتقرير
الحجة وذكر الدليل . لأنه تعالى أثبت لإبراهيم عليه السلام حصول الرفعة والقوز بالدرجات العالية ،
لأجل أنه ذكر الحجة في التوحيد وقررها وذب عنها وذلك يدل على أنه لا مرتبة بعد النبوة والرسالة
أعلى وأشرف من هذه المرتبة .

(المسألة الرابعة) قرأ عاصم وحمة والكسائي (درجات) بالتثنية من غير إضافة والباقر
بالإضافة ، فالقراءة الأولى معناها : نرفع من نشاء درجات كثيرة ، فيكون «من» في موضع
النصب . قال ابن مقسم : هذه القراءة أدل على تفضيل بعضهم على بعض في المنزلة والرفعة . وقال
أبو عمرو : الإضافة تدل على الدرجة الواحدة وعلى الدرجات الكثيرة والتثنية لا يدل إلا على
الدرجات الكثيرة .

(المسألة الخامسة) اختلفوا في تلك الدرجات . قيل : درجات أعماله في الآخرة ، وقيل :
تلك الحجج درجات رفيعة ، لأنها توجب الثواب العظيم . وقيل : نرفع من نشاء في الدنيا بالنبوة
والحكمة ، وفي الآخرة بالجنة والثواب . وقيل : نرفع درجات من نشاء بالعلم . واعلم أن هذه
الآية من أدل الدلائل على أن كمال السعادة في الصفات الروحانية وفي البعد عن الصفات الجسدية .
والدليل عليه : أنه تعالى قال (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه)

ثم قال بعده (نرفع درجات من نشاء) وذلك يدل على أن الموجب لحصول هذه الرفعة هو إيتاء
تلك الحجة ، وهذا يقتضي أن وقوف النفس على حقيقة تلك الحجة وإطلاعها على إشرافها اقتضت
ارتقاء الروح من حضيض العالم الجسدي ، إلى أعلى العالم الزوحي ، وذلك يدل على أنه لا رفعة
ولا سعادة إلا في الروحانيات . والله أعلم .

وأما معنى (حكيم عليم) فالمعنى أنه إنما يرفع درجات من يشاء بمقتضى الحكمة والعلم ، لا بموجب
الشهوة والمجازفة . فإن أفعال الله منزهة عن العبث والفساد والباطل .

قوله تعالى (ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود

وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ ٨٥ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ
يُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ ٨٦ وَمِن آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ
وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٨٧ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ
يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٨٨

وسليمان وإيوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين ، وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس
كل من الصالحين . وإسماعيل وإسحق ويونس ولوطاً وكلاً فضّلنا على العالمين . ومن آبائهم وذريّاتهم
وإخوانهم واجتبتناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم . ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو
أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ﴿

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه أظهر حجة الله تعالى
في التوحيد ونصرها وذب عنها عدد وجوه نعمه وإحسانه عليه . فأولها : قوله (وتلك حجتنا
آتيناهنا إبراهيم) والمراد إنا نحن آتيناه تلك الحجة وهديناه إليها وأوقفنا عقله على حقيقتها . وذكر
نفسه باللفظ الدال على العظمة وهو كناية الجمع على وفق ما يقوله عظماء الملوك . فعلنا ، وقفنا ،
وذكرنا . ولما ذكر نفسه تعالى ههنا باللفظ الدال على العظمة وجب أن تكون تلك العظمة
عظمة كاملة رفيعة شريفة ، وذلك يدل على أن إتياء الله تعالى إبراهيم عليه السلام تلك الحجة من
أشرف النعم ، ومن أجل مراتب العطايا والمواهب . وثانيتها : أنه تعالى خصه بالرفعة والاتصال إلى
الدرجات العالية الرفيعة . وهى قوله (نرفع درجات من نشاء) وثالثها : أنه جعله عزيزاً فى الدنيا ،
وذلك لأنه تعالى جعل أشرف الناس وهم الأنبياء والرسل من نسله ، ومن ذريته وأبني هذه الكرامة
فى نسله إلى يوم القيامة ، لأن من أعظم أنواع السرور علم المرء بأنه يكون من عقبه الأنبياء والملوك ،
والمقصود من هذه الآيات تمديد أنواع نعم الله على إبراهيم عليه السلام جزاء على قيامه بالذب
عن دلائل التوحيد ، فقال (ووهبنا له إسحق) لصلبه (ويعقوب) بعده من إسحق .

فإن قالوا : لم يذكر إسماعيل عليه السلام مع إسحق ، بل أخر ذكره عنه بدرجات ؟ قلنا : لأن
المقصود بالذكر ههنا أنبياء بنى إسرائيل ، وهم بأسرهم أولاد إسحق ويعقوب . وأما إسماعيل فإنه

ماخرج من صلبه أحد من الأنبياء إلا محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا يجوز ذكر محمد عليه الصلاة والسلام في هذا المقام ، لأنه تعالى أمر محمداً عليه الصلاة والسلام أن يحتج على العرب في نفي الشرك بالله بأن إبراهيم لما ترك الشرك وأصر على التوحيد رزقه الله النعم العظيمة في الدين والدنيا ، ومن النعم العظيمة في الدنيا أن آتاه الله أولاداً كانوا أنبياء وملوكاً ، فإذا كان المحتج بهذه الحججة هو محمد عليه الصلاة والسلام امتنع أن يذكر نفسه في هذا المرض ، فلهذا السبب لم يذكر إسماعيل مع إسحق .

وأما قوله ﴿ونوحاً هدينا من قبل﴾ فالمراد أنه سبحانه جعل إبراهيم في أشرف الأنساب : وذلك لأنه رزقه أولاداً مثل إسحق ، ويعقوب . وجعل أنبياء بني إسرائيل من نسلهما ، وأخرجه من أصلاب آباء طاهرين مثل نوح . وإدريس ، وشيث . فالمقصود بيان كرامة إبراهيم عليه السلام بحسب الأولاد وبحسب الآباء .

أما قوله ﴿ومن ذريته داود وسليمان﴾ فقيل المراد ومن ذرية نوح ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن نوحاً أقرب المذكورين وعود الضمير إلى الأقرب واجب . الثاني : أنه تعالى ذكر في مجملهم لوطاً وهو كان ابن أخ إبراهيم وما كان من ذريته ، بل كان من ذرية نوح عليه السلام ، وكان رسولاً في زمان إبراهيم . الثالث : أن ولد الإنسان لا يقال أنه ذريته ، فعلى هذا إسماعيل عليه السلام ما كان من ذرية إبراهيم ، بل هو من ذرية نوح عليه السلام . الرابع : قيل إن يونس عليه السلام ما كان من ذرية إبراهيم عليه السلام ، وكان من ذرية نوح عليه السلام .

﴿والقول الثاني﴾ أن الضمير عائد إلى إبراهيم عليه السلام ، والتقدير : ومن ذرية إبراهيم داود وسليمان . واحتج القائلون بهذا القول : بأن إبراهيم هو المقصود بالذکر في هذه الآيات وإنما ذكر الله تعالى نوحاً لأن كون إبراهيم عليه السلام من أولاده أحد موجبات رفعة إبراهيم .

واعلم أنه تعالى ذكر أولاً أربعة من الأنبياء ، وهم : نوح ، وإبراهيم ، وإسحق ، ويعقوب . ثم ذكر من ذريتهم أربعة عشر من الأنبياء : داود ، وسليمان ، وأيوب ، ويوسف ، وموسى ، وهرون ، وزكريا ، ويحيى ، وعيسى ، وإلياس ، وإسماعيل ، وإسحق ، ويونس ، ولوطاً ، والمجموع ثمانية عشر .

فإن قيل : رعاية الترتيب واجبة ، والترتيب إما أن يعتبر بحسب الفضل والدرجة وإما أن يعتبر بحسب الزمان والمدة ، والترتيب بحسب هذين النوعين غير معتبر في هذه الآية فإلّا السبب فيه؟ قلنا : الحق أن حرف الواو لا يوجب الترتيب ، وأحد الدلائل على صحة هذا المطلوب هذه الآية فإن حرف الواو حاصل ههنا مع أنه لا يفيد الترتيب البتة ، لا بحسب الشرف ولا بحسب الزمان

وأقول عندى فيه وجه من وجوه الترتيب ، وذلك لأنه تعالى خص كل طائفة من طوائف الأنبياء بنوع من الاكرام والفضل .

فن المراتب المتبعة عند جمهور الخلق : الملك والسلطان والقدرة ، والله تعالى قد أعطى داود وسليمان من هذا الباب نصيبا عظيما .

(والمرتبة الثانية) البلاء الشديد والمحنة العظيمة ، وقد خص الله أيوب بهذه المرتبة والخاصية ، (والمرتبة الثالثة) من كان مستجعما لماتين الحالتين ، وهو يوسف عليه السلام ، فانه نال البلاء الشديد الكثير في أول الأمر ، ثم وصل إلى الملك في آخر الأمر .

(والمرتبة الرابعة) من فضائل الأنبياء عليهم السلام وخواصهم قوة المعجزات وكثرة البراهين والمهابة العظيمة والصولة الشديدة وتخصيص الله تعالى إياهم بالتقريب العظيم والتكريم التام ، وذلك كان في حق موسى وهرون .

(والمرتبة الخامسة) الزهد الشديد والاعراض عن الدنيا ، وترك غائلة الخلق ، وذلك كافى حتى ذكر يا ويحيى وعيسى وإلياس ، ولهذا السبب وصفهم الله بأنهم من الصالحين .

(والمرتبة السادسة) الأنبياء الذين لم يبق لهم فيها بين الخلق أتباع وأشياع ، وهم إسماعيل ، واليسع ، ويونس ، ولوط . فاذا اعتبرنا هذا الوجه الذى راعيناه ظهر أن الترتيب حاصل في ذكر هؤلاء الأنبياء عليهم السلام بحسب هذا الوجه الذى شرحناه .

(المسألة الثانية) قال تعالى (ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا) اختلفوا في أنه تعالى إلى ماذا هدام ؟ وكذا الكلام في قوله (ونوحا هدينا من قبل) وكذا قوله في آخر الآية (ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده)

قال بعض المحققين : المراد من هذه الهداية الثواب العظيم ، وهى الهداية إلى طريق الجنة ، وذلك لأنه تعالى لما ذكر هذه الهداية قال بعدها (وكذلك نجزي المحسنين) وذلك يدل على أن تلك الهداية كانت جزاء المحسنين على إحسانهم وجزاء المحسن على إحسانه لا يكون إلا الثواب ، ثبت أن المراد من هذه الهداية هو الهداية إلى الجنة . فأما الارشاد إلى الدين وتحصيل المعرفة في قلبه ، فانه لا يكون جزاء له على عمله ، وأيضا لا يمد أن يقال : المراد من هذه الهداية هو الهداية إلى الدين والمعرفة ، ولما ذلك كان جزاء على الاحسان الصادر منهم ، لأنهم اجتهدوا في طلب الحق ، فانه تعالى جازاهم على حسن طلبهم بإيصالهم إلى الحق ، كما قال (والذين جاهدوا فينا لتهديهم سبلنا) (والقول الثالث) أن المراد من هذه الهداية : الارشاد إلى النبوة والرسالة ، لأن الهداية المخصوصة بالأنبياء ليست إلا ذلك .

فان قالوا: لو كان الأمر كذلك لكان قوله (وكذلك نجزى المحسنين) يقتضي أن تكون الرسالة جزءا على عمل، وذلك عندكم باطل.

قلنا: يحمل قوله (وكذلك نجزى المحسنين) على الجزء الذي هو الثواب والكرامة، فيزول الإشكال. والله أعلم.

(المسألة الثالثة) احتج القائلون بأن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة بقوله تعالى بعد ذكر هؤلاء عليهم السلام (وكلا فضلنا على العالمين) وذلك لأن العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى، فيدخل في لفظ العالم الملائكة، فقوله تعالى (وكلا فضلنا على العالمين) يقتضي كونهم أفضل من كل العالمين. وذلك يقتضي كونهم أفضل من للملائكة، ومن الأحكام المستنبطة من هذه الآية: أن الأنبياء عليهم السلام يجب أن يكونوا أفضل من كل الأولياء، لأن عموم قوله تعالى (وكلا فضلنا على العالمين) يوجب ذلك. قال بعضهم (وكلا فضلنا على العالمين) معناه فضلنا على عالمي زمانهم. قال القاضي: ويمكن أن يقال المراد: وكلا من الأنبياء يفضلون على كل من سواهم من العالمين. ثم الكلام بعد ذلك في أن أي الأنبياء أفضل من بعض، كلام واقع في نوع آخر لاتعلق له بالأول والله أعلم.

(المسألة الرابعة) قرأ حمزة والكسائي (واليسع) بتشديد اللام وسكون الياء، والباقون (واليسع) بلام واحدة. قال الزجاج: يقال فيه اليسع واليسح بتشديد اللام وتخفيفها.

(المسألة الخامسة) الآية تدل على أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأن الله تعالى جعل عيسى من ذرية ابراهيم مع أنه لا ينتسب الى ابراهيم إلا بالآدم، فكذلك الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن انتسبا الى رسول الله بالآدم وجب كونهما من ذريته، ويقال: إن أبا جعفر الباقر استدلل بهذه الآية عند الحجاج بن يوسف.

(المسألة السادسة) قوله تعالى (ومن آباؤهم وذرياتهم وإخوانهم) يفيد أحكاما كثيرة: الأول: أنه تعالى ذكر الآباء والذريات والإخوان، فالآباء هم الأصول، والذريات هم الفروع، والإخوان فروع الأصول، وذلك يدل على أنه تعالى خص كل من تعلق هؤلاء الأنبياء بنوع من الشرف والكرامة، والثاني: أنه تعالى قال (ومن آباؤهم) وكلمة «ومن» للتبويض.

فان قلنا: المراد من تلك الهداية الهداية الى الثواب والجنة والهداية الى الايمان والمعرفة، فهذه الكلمة تدل على أنه قد كان في آباء هؤلاء الأنبياء من كان غير مؤمن ولا واصل الى الجنة. أما لو قلنا: المراد بهذه الهداية النبوة لم يقد ذلك. اتاك: أنا اذا فرنا هذه الهداية بالنبوة كان

أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ فَمَنْ يَكْفُرْ بِهَا هُوَ لَا يَكْفُرُ
وَكُلَّنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾

قوله (ومن آياتهم وذرياتهم وإخوانهم) كالدلالة على أن شرط كون الإنسان رسولا من عند الله أن يكون رجلا، وأن المرأة لا يجوز أن تكون رسولا من عند الله تعالى، وقوله تعالى بعد ذلك (واجتنبناهم) يفيد النبوة، لأن الاجتناب إذا ذكر في حق الأنبياء عليهم السلام لا يليق به إلا الحمل على النبوة والرسالة.

ثم قال تعالى (ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده) واعلم أنه يجب أن يكون المراد من هذا الهدى هو معرفة التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشرك، لأنه قال بعده (ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون) وذلك يدل على أن المراد من ذلك الهدى ما يكون جاريا مجرى الأمور المضاد للشرك.

وإذا ثبت أن المراد بهذا الهدى معرفة الله يوحدانيته. ثم إنه تعالى صرح بأن ذلك الهدى من الله تعالى، ثبت أن الإيمان لا يحصل إلا بمعرفة الله تعالى، ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بنفي الشرك فقال (ولو أشركوا) والمعنى أن هؤلاء الأنبياء لو أشركوا لحبط عنهم طاعاتهم وعباداتهم. والمقصود منه تقرير التوحيد وإبطال طريقة الشرك. وأما الكلام في حقيقة الاحباط فقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة فلا حاجة إلى الإعادة. والله أعلم.

قوله تعالى (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة) فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين ﴿٩٠﴾

اعلم أن قوله (أولئك) إشارة إلى الذين مضى ذكرهم قبل ذلك وهم الأنبياء الثمانية عشر الذين ذكرهم الله تعالى قبل ذلك، ثم ذكر تعالى أنه آتاهم الكتاب والحكم والنبوة.

واعلم أن العطف يوجب المغايرة، فهذه الالفاظ الثلاثة لا بد وأن تدل على أمور ثلاثة متغايرة واعلم أن الحكماء على الخلق ثلاث طوائف: أحدها: الذين يحكمون على بواطن الناس وعلى أرواحهم، وهم العلماء. وثانيها: الذين يحكمون على ظواهر الخلق، وهم السلاطين يحكمون على الناس بالقهر والسلطنة، وثالثها: الأنبياء، وهم الذين أعطاهم الله تعالى من العلوم والمعارف ما لا جله بها يقدرون على التصرف في بواطن الخلق وأرواحهم، وأيضا أعطاهم من القدرة والمكنة ما لا جله

يقدرُونَ على التصرف في ظواهر الخلق ، ولما استجمعوا هذين الوصفين لاجرم كانوا هم
الحكام على الاطلاق .

إذا عرفت هذه المقدمة بقوله (آتيناهم الكتاب) إشارة إلى أنه تعالى أعظم العلم الكثير
وقوله (والحكم) إشارة إلى أنه تعالى جعلهم حكاما على الناس نافذى الحكم فيهم بحسب الظاهر .
وقوله (والنبوة) إشارة إلى المرتبة الثالثة ، وهي الدرجة العالية الرفيعة الشريفة التي يتفرع على
حصولها حصول المرتبتين المتقدمتين المذكورتين ، وللناس في هذه الالفاظ الثلاثة تفسيرات
كثيرة ، والمختار عندنا ما ذكرناه .

واعلم أن قوله (آتيناهم الكتاب) يحتمل أن يكون المراد من هذا الايتاء الابتداء بالوحي
والنزيل عليه كما في صحف ابراهيم وتوراة موسى ، وإنجيل عيسى عليه السلام ، وقرآن محمد صلى الله
عليه وسلم . ويحتمل أن يكون المراد منه أن يؤتيه الله تعالى فهما تاما لما في الكتاب وعلما محيطا
بحقائقه وأسراره ، وهذا هو الاولى . لأن الانبياء الثمانية عشر المذكورين ما أنزل الله تعالى على
كل واحد منهم كتابا إلهيا على التبيين والتخصيص

ثم قال تعالى «فان يكفر بها هؤلاء» والمراد فان يكفر بهذا التوحيد والعلم في الشرك ككفار
قريش (فقد وكلناهما قوما ليسوا بها بكافرين) وفيه مسائل :

(المسألة الاولى) اختلفوا في ان ذلك القوم من هم ؟ على وجوه ، فقيل : هم أهل المدينة وهم
الانصار ، وقيل : المهاجرون والانصار ، وقال الحسن : هم الانبياء الثمانية عشر الذين تقدم ذكرهم
وهو اختيار الزجاج . قال الزجاج : والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (أولئك الذين هدى
الله فبهم اقتد) وقال أبو رجاء : يعنى الملائكة وهو بعيد لأن اسم القوم قلما يقع على غير بنى
آدم ، وقال مجاهد الفرس ، وقال ابن زيد : كل من لم يكفر فهو منهم سواء كان ملكا أو نبيا أو من
الصحابة أو من التابعين .

(المسألة الثانية) قوله تعالى (فقد وكلناهما قوما ليسوا بها بكافرين) يدل على أنه إنما خلقهم
للايمان . وأما غيرهم فهو تعالى ما خلقهم للايمان ، لأنه تعالى لو خلق الكل للايمان كان البيان
والتحسين وفعل الاطراف مشتركا فيه بين المؤمن وغير المؤمن ، وحيث لا يبقى لقوله (فقد وكلناهما
قوما ليسوا بها بكافرين) معنى !

وأجاب الكبي عنه من وجهين : الأول : أنه تعالى زاد المؤمنين عند إيمانهم وبعده من
ألفاظه وفوائده وشريف أحكامه مالا يحصيه إلا الله ، وذكر في الجواب وجها ثانيا ، قال :

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا
ذِكْرِي لِلْعَالَمِينَ ٩٠

وبتقدير: أن يسوى لكان بعضهم إذا قصر ولم ينتفع صح أن يقال بحسب الظاهر: لم يحصل له نعم الله كالوالد الذي يسوى بين الولدين في العطية، فإنه يصح أن يقال: أنه أعطى أحدهما دون الآخر إذا كان ذلك الآخر ضيعه وأفسده

واعلم أن الجواب الأول ضعيف، لأن الألفاظ الداعية إلى الإيمان مشتركة فيما بين الكافر والمؤمن؛ والتخصيص عند المنزلة غير جائز، والثاني: أيضا فاسد. لأن الوالد لما سوى بين الولدين في العطية، ثم إن أحدهما ضيع نصيبه، فأى عاقل يجوز أن يقال إن الأب ما أنعم عليه، وما أعطاه شيئا

(المسألة الثالثة) دلت هذه الآية على أنه تعالى سينصر نبيه ويقوى دينه، ويجعله مستعليا على كل من عاداه، قاهرا لكل من نازعه، وقد وقع هذا الذي أخبر الله تعالى عنه في هذا الموضع، فكان هذا جابريا يجرى الاخبار عن النبي، فيكون معجزا. والله أعلم.

قوله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قل لا أسألكم عليه أجرا إن هو إلا ذكرى للعالمين)
في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) لاشبهة في أن قوله (أولئك الذين هدى الله) هم الذين تقدم ذكرهم من الأنبياء، ولا شك في أن قوله (فبهداهم اقتده) أمر محمد عليه الصلاة والسلام، وإنما الكلام في تعيين الشئ الذي أمر الله محمدا أن يقتدى فيه بهم، فمن الناس من قال: المراد أنه يقتدى بهم في الأمر الذي أجمعوا عليه، وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق به في الذات والصفات والافعال وسائر العقليات، وقال آخرون: المراد الاقتداء بهم في جميع الاخلاق الحميدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على أذى السفهاء والمغو عنهم، وقال آخرون: المراد الاقتداء بهم في شرائعهم إلا ما خصه الدليل، وبهذا التقدير كانت هذه الآية دليلا على أن شرع من قبلنا يلزمنا، وقال آخرون: أنه تعالى إنما ذكر الأنبياء في الآية المقدمة ليبين أنهم كانوا مجتزين عن الشرك مجاهدين بإبطاله بدليل أنه ختم الآية بقوله (ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون) ثم أكد

أمرهم على التوحيد وانكارهم للشرك بقوله (فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين)

ثم قال في هذه الآية (أولئك الذين هدى الله) أى هدام إلى إبطال الشرك وإثبات التوحيد (فبهم اقتد) أى اقتد بهم في نفي الشرك وإثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجاهل في هذا الباب . وقال آخرون : اللفظ مطلق فهو محمول على الكل إلا ما خصه الدليل المنفصل . قال القاضى : يبدل حمل هذه الآية على أمر الرسول بمتابعة الأنبياء عليهم السلام المتقدمين في شرائعهم لوجوه : أحدها : أن شرائعهم مختلفة متناقضة فلا يصح مع تناقضها أن يكون مأمورا بالاقتداء بهم في تلك الأحكام المتناقضة : وثانيها : أن الهدى عبارة عن الدليل دون نفس العمل

وإذا ثبت هذا فنقول : دليل ثبات شرعهم كان مخصوصا بتلك الأوقات ولا في غير تلك الأوقات . فكان الاقتداء بهم في ذلك الهدى هو أن يعلم وجوب تلك الأفعال في تلك الأوقات فقط ، وكيف يستدل بذلك على اتباعهم في شرائعهم في كل الأوقات ؟ وثالثها : أن كونه عليه الصلاة والسلام متبعا لهم في شرائعهم يوجب أن يكون منصبه أقل من منصبهم وذلك باطل بالإجماع ، فثبت بهذه الوجوه أنه لا يمكن حمل هذه الآية على وجوب الاقتداء بهم في شرائعهم والجواب عن الأول : أن قوله (فبهم اقتد) يتناول الكل . فأما ذكرتم من كون بعض الأحكام متناقضة بحسب شرائعهم . فنقول : ذلك العام يجب تخصيصه في هذه الصورة فيبقى فيها عداها حجة .

وعن الثانى : أنه عليه الصلاة والسلام لو كان مأمورا بأن يستدل بالدليل الذى استدله به الأنبياء المتقدمون لم يكن ذلك متابعة ، لأن المسلمين لما استدلو بأحداث العالم على وجود الصانع لا يقال : إنهم متبعون لليهود والنصارى في هذا الباب ، وذلك لأن المستدل بالدليل يكون أصيلا في ذلك الحكم ، ولا تعلق له بمن قبله البتة ، والاقتداء والاتباع لا يحصل إلا إذا كان فضل الأول سببا لوجوب الفعل على الثانى ، وبهذا التقرير يسقط السؤال .

وعن الثالث : أنه تعالى أمر الرسول بالاقتداء بجميعهم في جميع الصفات الحميدة والأخلاق الشريفة ، وذلك لا يوجب كونه أقل مرتبة منهم ، بل يوجب كونه أعلى مرتبة من الكل على ما سيحىء تقريره بعد ذلك إن شاء الله تعالى ، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على أن شرع من قبلنا يزلزنا .

(المسألة الثانية) احتج العلماء بهذه الآية على أن رسولنا صلى الله عليه وسلم أفضل من جميع الأنبياء عليهم السلام ، وتقريره : هو أننا بينا أن خصال الكمال ، وصفات الشرف كانت مفرقة فبهم

بأجمعهم ، فداود وسليمان كانا من أصحاب الشكر على النعمة ، وأيوب كان من أصحاب الصبر على البلاء . ويوسف كان مستجعماً لهاتين الخاتين . وموسى عليه السلام كان صاحب الشريعة القوية القاهرة والمميزات الظاهرة ، وزكريا ، ويحيى ، وعيسى ، وإلياس ، كانوا أصحاب الزهد ، وإسماعيل كان صاحب الصدق ، ويونس صاحب التضرع ، ثبت أنه تعالى إنما ذكر كل واحد من هؤلاء الأنبياء لأن الغالب عليه كان خصلة معينة من خصال المدح والشرف ، ثم أنه تعالى لما ذكر الكل أمرهم بما عليه الصلاة والسلام بأن يقتدى بهم بأمرهم ، فكان التقدير كأنه تعالى أمر محمداً صلى الله عليه وسلم أن يجمع من خصال العبودية والطاعة كل الصفات التي كانت مفرقة فيهم بأجمعهم ولما أمره الله تعالى بذلك ، امتنع أن يقال : إنه قصر في تحصيلها ، فثبت أنه حصلها ، ومتى كان الأمر كذلك ، ثبت أنه اجتمع فيه من خصال الخير ما كان متفرقاً فيهم بأمرهم ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال : إنه أفضل منهم بكليتهم . والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قال الواحدى : قوله (هدى الله) دليل على أنهم مخلصون بالهدى ، لأنه لو هدى جميع المكلفين لم يكن لقوله (أولئك الذين هدى الله) فائدة تخصيص .

(المسألة الرابعة) قال الواحدى : الاقتداء فى اللغة إثبات الثانى بمثل فعل الأول لأجل أنه فعله . روى الحليانى عن الكسائى أنه قال : يقال لى بلك قدوة وقودة .

(المسألة الخامسة) قال الواحدى : قرأ ابن عامر (اقتده) بكسر الدال ويشم الهاء للكسر من غير بلوغ ياء ، والباقون (اقتده) ساكنة الهاء ، غير أن حمزة والكسائى يحذفانها فى الوصل ويثبتانها فى الوقف ، والباقون يثبتونها فى الوصل والوقف .

والحاصل : أنه حصل الإجماع على إثباتها فى الوقف . قال الواحدى : الوجه الإثبات فى الوقف والحذف فى الوصل ، لأن هذه الهاء هاء وقعت فى السكت بمنزلة همزة الوصل فى الإبتداء ، وذلك لأن الهاء فى الوقف ، كما أن همزة الوصل للإبتداء بالسكن ، فكما لا تثبت همزة الوصل فى الإبتداء ، كذلك ينبغي أن لا تثبت الهاء إلا أن هؤلاء الذين أثبتوا راموا موافقة المصحف ، فإن الهاء ثابتة فى الخط فكروها مخالفة الخط فى حالتها فى الوقف والوصل فأثبتوا . وأما قراءة ابن عامر : فقال أبو بكر ومجاهد : هذا غلط ، لأن هذه الهاء هاء وقف ، فلا تعرب فى حال من الأحوال ، وإنما تذكر ليظهر بها حركة ما قبلها . قال أبوعل الفارسى : ليس يغلط ، ووجهها أن تجعل الهاء كناية عن المصدر ، والتقدير : فهداهم اقتد الاقتداء ، فيضمير الاقتداء لدلالة الفعل عليه ، وقياسه إذا وقف أن تسكن الهاء ، لأن هاء الضمير تسكن فى الوقف ، كما تقول : اشتريه . والله أعلم

أما قوله تعالى (قل لا أسألكم عليه أجراً) فالمراد به أنه تعالى لما أمره بالاقتداء بهدى الأنبياء

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَن
 أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ يَجْعَلُونَهُ قِرَاطِيسَ
 تُبْنُونَهَا وَيُخَفُّونَ كَثِيرًا وَعَلَّمْتُم مَّالِم تَعْلَمُونَ أَنَّكُمْ وَلَا آبَاءَكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي
 خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ٩١٠

عليهم السلام المتقدمين ، وكان من جملة هداهم ترك طلب الآجر في إيصال الدين وإبلاغ الشريعة .
 لاجرم اتقدى بهم في ذلك ، قال (لأسألكم عليه أجرا) ولا أطلب منكم مالا ولا جملا (إن هو)
 يعني القرآن (الإذ ذكرى للعالمين) يريد كونه مشتملا على كل ما يحتاجون إليه في معاشهم ومعادهم وقوله
 (إن هو إلا ذكرى للعالمين) يدل على أنه صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى كل أهل الدنيا لا إلى قوم
 دون قوم . والله أعلم .

قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره) أذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب
 الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس يجعلونه قراطيس تبنيونها وتخففون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا
 أنهم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون
 اعلم أنا ذكرنا في هذا الكتاب أن مدار أمر القرآن على إثبات التوحيد والنبوة والمعاد وأنه تعالى
 لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه ذكر دليل التوحيد ، وإبطال الشرك ، وقرر تعالى ذلك الدليل
 بالجوهرة الواضحة شرع بعده في تقرير أمر النبوة ، فقال (وما قدروا الله حق قدره) حيث أنكروا
 النبوة والرسالة ، فهذا بيان وجه نظم هذه الآيات وأنه في غاية الحسن . وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في تفسير قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره) وجوه : قال ابن عباس :
 ما عظموا الله حق تعظيمه . وروى عنه أيضا أنه قال معناه : ما آمنوا إن الله على كل شيء قدير .
 وقال أبو العالية : ما وصفوه حق صفته . وقال الاخفش : ما عرفوه حق معرفته ، وحقق الواحدى
 رحمه الله ذلك ، قال يقال : قدر الشيء إذا سبره وحرره ، وأراد أن يعلم مقداره بقدره بالضم قدرا
 ومنه قوله عليه السلام «وإن غم عليكم فاقدروا له» أى فاطلبوا أن تعرفوه هذا أصله في اللغة ، ثم
 قال يقال لمن عرف شيئا هو يقدر قدره ، وإذا لم يعرفه بصفاته أنه لا يقدر قدره ، فقوله (وما قدروا
 الله حق قدره) صحيح في كل المعاني المذكورة .

(المسألة الثانية) أنه تعالى لما حكى عنهم (أنهم ما قدروا الله حق قدره) بين السبب فيه ، وذلك هو قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء .

واعلم أن كل من أنكر النبوة والرسالة فهو في الحقيقة ما عرف الله حق معرفته ، وتقريره من وجوه : الأول : أن منكر البعثة والرسالة إما أن يقول : إنه تعالى ما كلف أحدا من الخلق تكليفا أصلا ، أو يقول : إنه تعالى كلفهم التكليف ، والأول باطل ، لأن ذلك يقتضي أنه تعالى أباح لهم جميع المنكرات والقبائح فهو شتم الله ، ووصفه بما لا يليق به ، والاستغفاف بالأنبياء والرسل وأهل الدين ، والاعراض عن شكر المنعم ، ومقابلة الانعام بالاساءة . ومعلوم أن كل ذلك باطل . وإما أن يسلم أنه تعالى كلف الخلق بالأوامر والنواهي ، فهنا لا بد من ملغ وشارخ ومبين ، وما ذاك إلا الرسول .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : العقل كلف في إيجاب الواجبات واجتناب المقيحات ؟ قلنا : هب أن الأمر كما قلتم . إلا أنه لا يمتنع تأكيد التعريف العقلي بالتعريفات المشروعة على السنة الأنبياء والرسل عليهم السلام . فثبت أن كل من منع البعثة والرسالة فقد طعن في حكمة الله تعالى ، وكان ذلك جهلا بصفة الإلهية ، وحيثئذ يصدق في حقه قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره)

(الوجه الثاني) في تقرير هذا المعنى ان من الناس من يقول إنه يمتنع بعثة الأنبياء والرسل ، لأنه يمتنع إظهار المعجزة على وفق دعواه تصديقا له ، والقائلون بهذا القول لهم مقامان :
(المقام الأول) أن يقولوا انه ليس في الامكان خرق العادات ولا إيجاد شيء . على خلاف ما جرت به العادة .

(والمقام الثاني) الذين يسلمون امكان ذلك . إلا أنهم يقولون إن بتقدير حصول هذه الأفعال الحارقة للعادات لا دلالة لها على صدق مدعى الرسالة ، وكلا الوجهين يوجب القدح في كمال قدرة الله تعالى .

أما المقام الأول : فهو أنه ثبت أن الأجسام متناهية . وثبت أن ما يحتمله الشيء . وجب أن يحتمله مثله ، وإذا كان كذلك كان جرم الشمس والقمر قابلا للتمزق والتفريق
فان قلنا : ان الإله غير قادر عليه كان ذلك وصفا له بالمعز ونقصان القدرة ، وحيثئذ يصدق في حق هذا القائل : أنه ما قدر الله حق قدره

وإن قلنا : إنه تعالى قادر عليه ، لحيثئذ لا يمتنع عقلا انشقاق القمر ، ولا حصول سائر المعجزات

وأما المقام الثاني : وهو أن حديث هذه الأقوال الحارقة العامة عند دعوى مدعى النبوة يدل على صدقهم ، فهذا أيضا ظاهر على ما هو مقرر في كتب الأصول . ثبت أن كل من أنكر إمكان البعثة والرسالة ، فقد وصف الله بالمعجز وتقصان القدرة ، وكل من قال ذلك فهو ما قدر الله حق قدره ،

(والوجه الثالث) أنه لما ثبت حدوث العالم ، فنقول : حدوده يدل على أن إله العالم قادر عالم حكيم ، وأن الخلق كلهم عبيده وهو مالك لهم على الإطلاق ، ومملك لهم على الإطلاق ، والمملك المطاع يجب أن يكون له أمر ونهى وتكليف على عباديه ، وأن يكون له وعد على الطاعة ، ووعد على الممضية ، وذلك لا يتم ولا يكفل إلا بارسال الرسل ، وإنزال الكتب ، فكل من أنكر ذلك فقد طعن في كونه تعالى ملكا مطاعا ، ومن اعتقد ذلك فهو ما قدر الله حق قدره ، ثبت أن كل من قال ما أنزل الله على بشر من شيء فهو ما قدر الله حق قدره

(المسألة الثالثة) في هذه الآية بحث صعب ، وهو أن يقال : هؤلاء الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا (ما أنزل الله على بشر من شيء) إما أن يقال : أنهم كفار قريش أو يقال : إنهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى ، فإن كان الأول ، فكيف يمكن إبطال قولهم بقوله تعالى (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى) وذلك لأن كفار قريش والبراهمة كما ينكرون رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك ينكرون رسالة سائر الأنبياء ، فكيف يحسن إيراد هذا الإلزام عليهم ، وأما إن كان الثاني وهو أن قائل هذا القول قوم من اليهود والنصارى ، فهذا أيضا صعب مشكل ، لأنهم لا يقولون هذا القول ، وكيف يقولونه مع أن مذهبهم أن التوراة كتاب أنزله الله على موسى ، والإنجيل : كتاب أنزله الله على عيسى ؛ وأيضا فهذه السورة مكية ، والمناظرات التي وقعت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبين اليهود والنصارى كلها مدنية ، فكيف يمكن حمل هذه الآية عليها ، فهذا تقرير الاشكال القائم في هذه الآية . واعلم أن الناس اختلفوا فيه على قولين :

(فالقول الأول) إن هذه الآية نزلت في حق اليهود وهو القول المشهور عند الجمهور . قال ابن عباس : إن مالك بن الصيف كان من أحبار اليهود ورؤسائهم ، وكان رجلا سمينا فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم «أنت ذلك الذي أنزل التوراة على موسى هل تجد فيها إن الله يخضع الخبر السمين وأنت الخبر السمين وقد سمعت من الأشياء التي تقسمك اليهود فضحك القوم ، فنضب مالك بن الصيف ، ثم التفت إلى عمر فقال : ما أنزل الله على بشر من شيء . فقال له قومه : ويلك ما هذا الذي بلغتنا عنك ؟ فقال إنه أغضبني ،

ثم إن اليهود لأجل هذا الكلام عزلوه عن رياستهم ، وجعلوا مكانه كعب بن الأشرف ، فهذا هو الرواية المشهورة في سبب نزول هذه الآية ، وفيها سوالات :

(السؤال الأول) اللفظ وإن كان مطلقا بحسب أصل اللغة إلا أنه قد يتقيد بحسب العرف . ألا ترى أن المرأة إذا أرادت أن تخرج من الدار فنضب الزوج ، وقال : إن خرجت من الدار فأنت طالق ، فإن كثيرا من الفقهاء . قالوا : اللفظ وإن كان مطلقا إلا أنه بحسب العرف ليتقيد تلك المرة فكذا هنا قوله (ما أنزل الله على بشر من شيء) وإن كان مطلقا بحسب أصل اللغة ، إلا أنه بحسب العرف يتقيد بتلك الواقعة فكان قوله (ما أنزل الله على بشر من شيء) مراده منه أنه ما أنزل الله على بشر من شيء في أنه يغض الحبر السمين ، وإذا صار هذا المطلق محمولا على هذا المقيد لم يكن قوله (من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى) مبطلا لكلامه ، فهذا أحد السؤالات :

(السؤال الثاني) أن مالك بن الصيف كان مفتخرا بكونه يهوديا متظاهرا بذلك ومع هذا المذهب البتة أن يقول : ما أنزل الله على بشر من شيء إلا على سبيل الغضب المدبش العقل أو على سبيل لا يمكنه طغيان اللسان ، ومثل هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه وتعالى إنزال القرآن الباقي على وجه الدهر في إبطاله (والسؤال الثالث) أن الأكثرين اتفقوا على أن هذه السورة مكية وأنها نزلت دفعة واحدة ، ومناظرات اليهود مع الرسول عليه الصلاة والسلام كانت مدنية ، فكيف يمكن حل هذه الآية هل تلك المناظرة ؟ وأيضا لما نزلت السورة دفعة واحدة ، فكيف يمكن أن يقال : هذه الآية المعينة إنما نزلت في الواقعة القلانية ؟ فهذه هي السؤالات الواردة على هذا القول ، والاقرب عندي أن يقال : لعل مالك بن الصيف لما تأذى من هذا الكلام طعن في نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام وقال : ما أنزل الله عليك شيئا البتة ، ولست رسولا من قبل الله البتة ، فشد هذا الكلام نزلت هذه الآية ، والمقصود منها أنك لما سالت أن الله تعالى أنزل التوراة على موسى عليه السلام ، فشد هذا لا يمكنك الإصرار على أنه تعالى ما أنزل على شيئا لأنني بشر وموسى بشر أيضا ، فلما سالت أن الله تعالى أنزل الوحي والتنزيل على بشر امتنع عليك أن تقطع وتجرم بأنه ما أنزل الله على شيئا ، فكان المقصود من هذه الآية بيان أن الذي ادعاه محمد عليه الصلاة والسلام ليس من قبيل الممتعات ، وأنه ليس للخصم اليهودي أن يصير على إنكاره ، بل أقصى ما في الباب أن يطالبه بالمعجز فإن أتى به فهو المقصود ، وإلا فلا فاما أن يصير اليهودي على أنه تعالى ما أنزل على محمد شيئا البتة مع أنه معترف بأن الله تعالى أنزل الكتاب على موسى ، فذاك

محض الجاهالة والتقليد، وهذا التقدير يظهر الجواب عن السؤالين الأولين .
 ﴿فأما السؤال الثالث﴾ وهو قوله هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة وكل واحد من
 هذين الوجهين يمنع من القول بأن سبب نزول هذه الآية مناظرة اليهودي .
 قلنا : القائلون بهذا القول قالوا : السورة كلها مكية ونزلت دفعة واحدة لإلهذه الآية ، فانها
 نزلت بالمدينة في هذه الواقعة ، فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا الوجه .
 ﴿والقول الثاني﴾ أن قائل هذا القول أعنى ما أنزل الله على بشر من شيء قوم من كفار قريش
 فهذا القول قد ذكره بعضهم .

يقى أن يقال : كفار قريش ينكرون نبوة جميع الأنبياء عليهم السلام ، فكيف يمكن الزام
 نبوة موسى عليهم ؟ وأيضا فبعد هذه الآية لا يليق بكفار قريش ، وإنما يليق باليهود وهو قوله
 (تجملونه قراطيس تبسوها وتخفون كثيرا وعلمت ما لم تعلموا أتم ولا آباءكم) فمن المعلوم بالضرورة
 أن هذه الأحوال لا تليق إلا باليهود ، وهو قول من يقول : إن أول الآية خطاب مع الكفار ،
 وآخرها خطاب مع اليهود فاسد ، لأنه يوجب تهكيب نظم الآية وفساد تركيبها ، وذلك لا يليق
 بأحسن الكلام فضلا عن كلام رب العالمين ، فهذا تقرير الاشكال على هذا القول .

﴿أما السؤال الأول﴾ فيمكن دفعه بأن كفار قريش كانوا محتطلين باليهود والنصارى وكانوا
 قد سمعوا من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة على يد موسى عليه السلام مثل
 انقلاب العصا ثمنا ، وفق البحر وإطلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يعلمون في نبوة محمد
 عليه الصلاة والسلام بسبب أنهم كانوا يطلبون منه أمثال هذه المعجزات وكانوا يقولون لو جئتنا
 بأمثال هذه المعجزات لآمنابك ، فكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى ما يوجب عليهم الاعتراف
 بنبوة موسى عليه السلام ، وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد إيراد نبوة موسى عليه السلام لإلزاما عليهم
 في قولهم (ما أنزل الله على بشر من شيء)

﴿وأما السؤال الثاني﴾ بجوابه : أن كفار قريش واليهود والنصارى ، لما كانوا متشاركين
 في إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لم يبعد أن يكون الكلام الواحد واردا على سبيل أن
 يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبقيته يكون خطابا مع اليهود والنصارى ، فهذا ما يحضرنا في
 هذا البحث الصعب ، وبالله التوفيق .

﴿المسألة الرابعة﴾ مذهب كثير من المحققين أن عقول الخلق لا تصل إلى كنه معرفة الله تعالى

البتة ، ثم إن الكثير من أهل هذا المذهب يحتجون على صحة بقوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره) أى وما عرفوا الله حق معرفته ، وهذا الاستدلال بعيد ، لأنه تعالى ذكر هذه اللفظة في القرآن في ثلاثة مواضع ، وكلها وردت في حق الكفار فهنا ورد في حق اليهود أو كفار مكة ، وكذا القول في الموضعين الآخرين ، وحيث لا يبيح في هذا الاستدلال فائدة . والله أعلم .

(المسألة الخامسة) في هذه الآية أحكام .

الحكم الاول

أن النكرة في موضع النفي تفيد العموم ، والدليل عليه هذه الآية فإن قوله (ما أنزل الله على بشر من شيء) نكرة في موضع النفي ، فلم تعد العموم لما كان قوله تعالى (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) إطلاالا ، وتقضا عليه ، ولو لم يكن كذلك لفسد هذا الاستدلال ، ولما كان ذلك باطلا ، ثبت أن النكرة في موضع النفي تتم . والله أعلم .

الحكم الثانى

النقض يقتض فى صحة الكلام ، وذلك لأنه تعالى قضى قولهم (ما أنزل الله على بشر من شيء) بقوله (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) فلم يبدل النقص على فساد الكلام لما كانت حجة الله مفيدة لهذا المطلوب .

واعلم أن قول من يقول : ابداء الفارق بين صورتين يمنع من كون النقص مبطلاضعيف ، إذ لو كان الأمر كذلك لسقطت حجة الله فى هذه الآية لأن اليهودى كان يقول معجزات موسى أظهر ، وأبهر من معجزاتك ، فلم يلزم من اثبات النبوة هناك اثباتها هنا ، ولو كان الفرق مقبولا لسقطت هذه الحجة ، وحيث لا يجوز القول بسقوطها علينا أن النقص على الإطلاق مبطل والله أعلم

الحكم الثالث

تقليف النزائل فرعم أن هذه الآية مبنية على الشكل الثانى من الأشكال المنطقية ، وذلك لأن حاصله يرجع إلى أن موسى أنزل الله تعالى عليه شيئا وأحد من البشر ما أنزل الله عليه شيئا ينتج من الشكل الثانى : أن موسى ما كان من البشر ، وهذا خلف محال ، وليست هذه الاستحالة بحسب شكل القياس ، ولا بحسب صحة المقدمة الأولى ، فلم يبق إلا أنه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية ، وهى قولهم : ما أنزل الله على بشر من شيء ، فوجب القول بكونها كاذبة ، فثبت أن دلالة هذه الآية على المطلوب ، إنما تصح عند الاعتراف بصحة الشكل الثانى من الأشكال المنطقية ، وعند الاعتراف بصحة قياس الخلف . والله أعلم

واعلم أنه تعالى لما قال ﴿ قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ﴾ وصف بعده كتاب موسى بالصفات .

﴿ فالصفة الأولى ﴾ كونه نورا وهدى للناس .

واعلم أنه تعالى سماه نورا تشبيها له بالنور الذي به يبين الطريق .

فان قالوا : فلي هذا التفسير لا يبين كونه نورا وبين كونه هدى للناس فرق ، وعطف أحدهما على الآخر يوجب التباين .

قلنا : النور له صفتان : أحدهما : كونه في نفسه ظاهرا جليا ، والثانية : كونه بحيث يكون سببا لظهور غيره ، فالمراد من كونه نورا وهدى هذان الأمران

واعلم أنه تعالى وصف القرآن أيضاً بهذين الوصفين في آية أخرى ، فقال (ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا)

﴿ الصفة الثانية ﴾ قوله (يجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ أبو عمرو وابن كثير (يجعلونه) على لفظ الغيبة ، وكذلك يدونها وتخفون لأجل أنهم غائبون ويدل عليه قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره . إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) فلما وردت هذه الالفاظ على لفظ المغيبة ، فكذلك القول في البواقي ، ومن قرأ بالثناء على الخطاب ، فالتقدير : قل لم يجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا ، والدليل عليه قوله تعالى (وعلمتم ما لم تعلموا) فجاء على الخطاب ، فكذلك ما قبله .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال أبو علي الفارسي : قوله (يجعلونه قراطيس) أي يجعلونه ذات قراطيس . أي يودعونه إياها .

فان قيل : إن كل كتاب فلا بد وأن يودع في القراطيس ، فاذا كان الأمر كذلك في كل الكتب ، فما السبب في أن حكى الله تعالى هذا المعنى في معرض الذم لم .

قلنا : الذم لم يقع على هذا المعنى فقط ، بل المراد أنهم لما جعلوه قراطيس ، وفرقوه وبعضوه ، لاجرم قدروا على إبداء البعض ، وإخفاء البعض ، وهو الذي فيه صفة محمد عليه الصلاة والسلام فان قيل : كيف قدرون على ذلك مع أن التوراة كتاب وصل إلى أهل المشرق والمغرب ، وعرفه أكثر أهل العلم وحفظوه ، ومثل هذا الكتاب لا يمكن إدخال الزيادة والنقصان فيه ، والدليل عليه أن الرجل في هذا الزمان لو أراد إدخال الزيادة والنقصان في القرآن لم يقدر عليه ، فكذا القول في التوراة .

قلنا : قد ذكرنا في سورة البقرة أن المراد من التحريف تفسير آيات التوراة بالوجوه الباطلة الفاسدة كما يفعله المبطلون في زماننا هذا بآيات القرآن .

فان قيل : هب أنه حصل في التوراة آيات دالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام . إلا أنها قليلة ، والقوم ما كانوا يخفون من التوراة إلا تلك الآيات ، فلم قال : ويخفون كثيرا .

قلنا : القوم كما يخفون الآيات الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، فكذلك يخفون الآيات المشتبهة على الأحكام ، ألا ترى أنهم حاولوا على إخفاء الآية المشتبهة على رجم الزاني المحسن .

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله (وعلمتم ما لم تعلموا أتمم ولا آباؤكم) والمراد أن التوراة كانت مشتبهة على البشارة بمقدم محمد واليهود قبل مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقرؤون تلك الآيات وما كانوا يفهمون معانيها ، فلما بعث الله محمداً ظهر أن المراد من تلك الآيات هو بعثه صلى الله عليه وسلم ، فهذا هو المراد من قوله (وعلمتم ما لم تعلموا أتمم ولا آباؤكم)

واعلم أنه تعالى لما وصف التوراة بهذه الصفات الثلاث . قال (قل الله) والمعنى أنه تعالى قال في أول الآية (قل من أنزل الكتاب) الذي صفته كذا وكذا فقال بعده (قل الله) والمعنى أن العقل السليم والطبع المستقيم يشهد بأن الكتاب الموصوف بالصفات المذكورة المؤيد قول صاحبه بالمعجزات القاهرة الباهرة مثل معجزات موسى عليه السلام لا يكون إلا من الله تعالى ، فلما صار هذا المعنى ظاهراً بسبب ظهور الحجة القاطعة ، لاجرم قال تعالى لمحمد . قل المنزل لهذا الكتاب هو الله تعالى ، ونظيره قوله (قل أي شيء أكبر شهادة قل الله) وأيضاً أن الرجل الذي يحاول إقامة الدلالة على وجود الصانع يقول من الذي أحدث الحياة بعد عدمها ، ومن الذي أحدث العقل بعد الجهالة ، ومن الذي أودع في الخدقة القوة الباصرة ، وفي الصياخ القوة السامعة ، ثم إن ذلك القائل نفسه يقول (الله) والمقصود أنه بلغت هذه الدلالة والبيئة إلى حيث يجب على كل عاقل أن يعترف بها فسواء أقر الخصم به أو لم يقر فالمقصود حاصل فكذلك هنا .

ثم قال تعالى بعده ﴿ثم ذرهم في خوضهم يلعبون﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المعنى أنك إذا أقمت الحجة عليهم وبلغت في الاغذار والانذار وهذا المبلغ

العظيم الخبيث لم يبق عليك من أمرهم شيء البتة ، ونظيره قوله تعالى (إن عليك إلا البلاغ)

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية السيف وهذا بعيد لأن قوله ﴿ثم ذرهم

في خوضهم يلعبون﴾ مذكور لاجل التهديد ، وذلك لا ينافي حصول المقاتلة ، فلم يكن ورود الآية

وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩٢﴾

الدالة على وجوب المقابلة ، رافضاً لشيء من مدلولات هذه الآية ، فلم يحصل النسخ فيه . والله أعلم .
قوله تعالى ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون﴾
اعلم أنه تعالى لما أبطل بالدليل قول من قال : ما أنزل الله على بشر من شيء . ذكر بعده أن القرآن كتاب الله ، أنزله الله تعالى على محمد عليه الصلاة والسلام .
واعلم أن قوله (وهذا) إشارة إلى القرآن وأخبر عنه بأنه كتاب وتفسير الكتاب قد تقدم في أول سورة البقرة ثم وصفه بصفات كثيرة .

(الصفة الأولى) قوله (أنزلناه) والمقصود أن يعلم أنه من عند الله تعالى لامن عند الرسول لأنه لا يبعد أن يخص الله محمداً عليه الصلاة والسلام بعلوم كثيرة يتمكن بسببها من تركيب ألفاظ القرآن على هذه الصفة من الفصاحة فبين تعالى أنه ليس الأمر على هذه الصفة ، وأنه تعالى هو الذي تولى إنزاله بالوحي على لسان جبريل عليه السلام .

(الصفة الثانية) قوله تعالى (مبارك) قال أهل المذهب كتاب مبارك أي كثير خيره دائم برحمته ومنفعته ، يبشر بالثواب والمغفرة ويزجر عن القبيح والمعصية ، وأقول : العلوم إلهية ، وإلهية علمية أما العلوم النظرية ، فأشرفها وأكملها معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه ، ولا تترى هذه العلوم أكل ولا أشرف مما تجده في هذا الكتاب وأما العلوم العملية ، فالملطوب ، إما أعمال الجوارح وإما أعمال القلوب ، وهو المسمى بطهارة الأخلاق وتركبة النفس ولا تجده هذين العليين مثل ما تجده في هذا الكتاب ، ثم قد جرت سنة الله تعالى بأن الباحث عنه والمتمسك به يحصل له عن الدنيا وسعادة الآخرة ،

يقول مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي : وأنا قد قللت أنواعا من العلوم النقلية والعقلية ، فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم

(الصفة الثالثة) قوله (مصدق الذي بين يديه) فالمراد كونه مصدقا لمقابله من الكتب والامر في الحقيقة كذلك ، لأن الموجود في سائر الكتب الالهية إما علم الأصول ، وإما علم الفروع . أما علم الأصول : فيمتنع وقوع التفاوت فيه بسبب اختلاف الأزمنة والأمكنة ، فوجب القطع بأن المذكور في القرآن موافق ومطابق لما في التوراة والزيور والانجيل وسائر الكتب الالهية . وأما علم الفروع : فقد كانت الكتب الالهية المتقدمة على القرآن مشتملة على البشارة بمقدم محمد عليه الصلاة والسلام ، وإذا كان الأمر كذلك فقد حصل في تلك الكتب أن التكليف الموجودة فيها ، إنما بقي الى وقت ظهور محمد عليه الصلاة والسلام ، وأما بعد ظهور شرعه فانها تصير منسوخة ، فثبت أن تلك الكتب دلت على ثبوت تلك الأحكام على هذا الوجه ، والقرآن مطابق لهذا المعنى وموافق ، فثبت كون القرآن مصدقا لكل الكتب الالهية في جملة علم الأصول والفروع .

(الصفة الرابعة) قوله تعالى (ولتتذرن أم القرى ومن حولها) وههنا أبحاث :

(البحث الأول) اتفقوا على أن مهنا محذوف ، والتقدير : ولتتذرن أم القرى . واتفقوا على أن أم القرى هي مكة ، واختلفوا في السبب الذي لأجله سميت مكة بهذا الاسم . قال ابن عباس : سميت بذلك ، لأن الأرضين دحيت من تحتها ومن حولها ، وقال أبو بكر الأعمش : سميت بذلك لأنها قبلة أهل الدنيا ، فصارت هي كالأصل وسائر البلاد والقرى تابعة لها ، وأيضا من أصول عبادات أهل الدنيا الحج ، وهو إنما يحصل في تلك البلدة ، ولهذا السبب يجتمع الخلق اليها كما يجتمع الأولاد الى الأم ، وأيضا فلما كان أهل الدنيا يجتمعون هناك بسبب الحج ، لاجرم يحصل هناك أنواع من التجارات والمنافع ما لا يحصل في سائر البلاد ، ولا شك أن الكسب والتجارة من أصول المعيشة ، ولهذا السبب سميت مكة أم القرى . وقيل : إنما سميت مكة أم القرى لأن الكعبة أول بيت وضع للناس ، وقيل أيضا : إن مكة أول بلدة سكنت في الأرض .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (ومن حولها) دخل فيه سائر البلدان والقرى .

(والبحث الثاني) زعم طائفة من اليهود أن محمدا عليه الصلاة والسلام كان رسولا الى العرب فقط . واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية وقالوا إنه تعالى بين أنه إنما أنزل عليه هذا القرآن ليلينه الى أهل مكة وإلى القرى المحيطة بها ، والمراد منها جزيرة العرب ، ولو كان مبعوثا الى كل العالمين لكان التقييد بقوله (لتتذرن أم القرى ومن حولها) باطلا .

والجواب : أن تخصيص هذه المواضع بالذكر لا يدل على اتفاء الحكم فيها سواها إلا بدلالة

المفهوم وهي ضعيفة ، لاسيما وقد ثبت بالتواتر الظاهر ، المقطوع به من دين محمد عليه الصلاة والسلام أنه كان يدعى كونه رسولا الى كل العالمين ، وأيضا قوله (ومن حولها) يتناول جميع البلاد والقرى المحيطة بها ، وهذا التقدير : فيدخل فيه جميع بلاد العالم . والله أعلم .

(البحث الثالث) قرأ عاصم في رواية أبي بكر (لينذر) بالياء جعل الكتاب هو المنذر ، لأن فيه إنذارا ، ألا ترى أنه قال (لينذروا به) أى بالكتاب ، وقال (وانذره) وقال (إنما أنذركم بالوحي) فلا يتمتع اسناد الانذار اليه على سبيل الاتساع ، وأما الباقيون : فانهم قرؤا (ولتنذر) بالتاء خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم ، لأن المأمور والموصوف بالانذار هو . قال تعالى (إنما أنت منذر) وقال (وانذر الذين يخافون)

ثم قال تعالى (والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به) وظاهر هذا يقتضي أن الايمان بالآخرة جار مجرى السبب للايمان بالرسول صلى الله عليه وسلم . والعلماء ذكروا في تقرير هذه السببية وجوها : الأول : أن الذي يؤمن بالآخرة هو الذي يؤمن بالوعد والوعيد والثواب والعقاب ، ومن كان كذلك فانه يعظم رغبته في تحصيل الثواب ، ورهبته عن حلول العقاب ، ويبالغ في النظر والتأمل في دلائل التوحيد والنبوة ، فيصل الى العلم والايمان . والثاني : أن دين محمد عليه الصلاة والسلام مبني على الايمان بالبعث والقيامة ، وليس لأحسبمن الانبياء مبالغة في تقرير هذه القاعدة مثل ما في شريعة محمد عليه الصلاة والسلام ، فلهذا السبب كان الايمان بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام وبصحّة الآخرة أمرين متلازمين ، والثالث : يحتمل أن يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على اخراج أهل مكة من قبول هذا الدين ، لأن الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال ، وترك رياسة الدنيا ، وترك الحقد والحسد ليس إلا الرغبة في الثواب ، والرغبة عن العقاب . وكفار مكة لما لم يعتقدوا في البعث والقيامة ، امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة ، فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعتراضهم بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام .

ثم قال (وهم على صلاتهم يحافظون) والمراد أن الايمان بالآخرة كما يحمل الرجل على الايمان بالنبوة ، فكذلك يحمله على المحافظة على الصلوات ، وليس لقاتل أن يقول : الايمان بالآخرة يحمل على كل الطاعات ، فما الفائدة في تخصيص الصلاة بالذكر ؟ لانا نقول : المقصود منه التنبيه على أن الصلاة أشرف العبادات بعد الايمان بالله وأعظمها خطرا ، ألا ترى أنه لم يقع اسم الايمان على شيء من العبادات الظاهرة إلا على الصلاة كما قال تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أي صلاتكم ، ولم يقع اسم الكفر على شيء من المحاصي إلا على ترك الصلاة . قال عليه الصلاة

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ
وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ
وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا
كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾

والسلام ومن ترك الصلاة متعمدا فقد كفر، فلما اختصت الصلاة بهذا النوع من التشريف، لاجرم خصها الله بالذكر في هذا المقام. والله أعلم.

قوله تعالى (ومن أظلم بما افترى على الله كذبا أو قال أوحى إلي ولم يوح إليه شيء) ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسهم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون

اعلم أنه تعالى لما شرح كون القرآن كتابا نازلا من عند الله وبين ما فيه من صفات الجلالة والشرف والرفعة، ذكر عقبيه ما يدل على وعيد من ادعى النبوة والرسالة على سبيل الكذب والافتراء قال (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا) وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى عظم وعيد من ذكر أحد الأشياء الثلاثة؛ فأولها: أن يفترى على الله كذبا. قال المفسرون: نزل هذا في مسيلة الكذاب صاحب العيامة، وفي الأسود العنسي صاحب صنم، فانهما كانا يدعيان النبوة والرسالة من عند الله على سبيل الكذب والافتراء، وكان مسيلة يقول: محمد رسول قریش، وأنارسلو بنی حنیفة. قال القاضي: الذي يفترى على الله الكذب يدخل فيه من يدعي الرسالة كذبا، ولكن لا يقتصر عليه، لأن العبارة بمعوم اللفظ لا بخصوص السبب. فكل من نسب إلى الله تعالى ما هو بغيره منه، إما في الذات، وإما في الصفات وإما في الأنفال كان داخلا تحت هذا الوعيد. قال: والافتراء على الله في صفاته، كالجمعة، وفي عدله كالنجرة، لأن هؤلاء قد ظلموا أعظم أنواع الظلم بأن افتروا على الله الكذب، وأقول: أما قوله: المجسمه قد افتروا على الله الكذب، فهو حق. وأما قوله: ان هذا افتراء على الله في صفاته، فليس بصحيح.

لأن كون الذات جسما ومتحيزا ليس بصفة ، بل هو نفس الذات المخصوصة ، فمن زعم أن إله العالم ليس بجسم ، كان معناه أنه يقول : جميع الاجسام والمتحيزات محدثة ، ولها بأسرها خالق هو موجود ليس بمتحيز ، والجسم ينشأ هذه الذات ، فكان الخلاف بين الموحد والجسم ليس في الصفة بل في نفس الذات ، لأن الموحد يثبت هذه الذات والجسم ينفيها ، ثبت أن هذا الخلاف لم يقع في الصفة ، بل في الذات . وأما قوله : المجبرة قد اقترأوا على الله تعالى في صفاته ، فليس بصحيح ، لأنه يقال له المجبرة ما زادوا على قولهم الممكن لا بد له من مرجع ، فان كذبوا في هذه القضية ، فكيف يمكنهم أن يعرفوا وجود الإله ؟ وان صدقوا في ذلك لزمهم الاقرار بتوقيف صدور الفعل على حصول الداعي بتخليق الله تعالى ، وذلك عين مانسيه بالجبر ، ثبت أن الذي وصفه بكونه اقترأ على الله باطل ، بل المقترى على الله من يقول الممكن لا يتوقف رجحان أحد طرفيه على الآخر على حصول المرجع . فان من قال هذا الكلام لزمه نفي الصانع بالكلية ، بل يلزمه نفي الآثار والمؤثرات بالكلية .

(والنوع الثاني) من الاشياء التي وصفها الله تعالى بكونها اقترأ قوله (أو قال أوحى إلى ولم يوح إليه شيء) والفرق بين هذا القول وبين ما قبله ، أن في الأول كان يدعى أنه أوحى إليه وما كان يكذب بنزول الوحي على محمد صلى الله عليه وسلم ، وأما في هذا القول ، فقد أثبت الوحي لنفسه ونفاه عن محمد عليه الصلاة والسلام ، وكان هذا جمعا بين نوعين عظيمين من الكذب ، وهو إثبات ما ليس بموجود ونفي ما هو موجود .

(والنوع الثالث) قوله (سأزل مثل ما أنزل الله) قال المفسرون : المراد ما قاله التضربن الحرث وهو قوله (لو نشاء لقلنا مثل هذا) وقوله في القرآن : إنه من أساطير الأولين ، وكل أحد يمكنه الاتيان بمثله ، وحاصله : ان هذا القائل يدعى معارضة القرآن . وروى أيضا أن عبد الله بن سعد ابن أبي سرح كان يكتب الوحي للرسول عليه الصلاة والسلام ، فلما نزل قوله (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين) أملاء الرسول عليه السلام ، فلما انتهى إل قوله (ثم أنشأناه خلقا آخر) عجب عبد الله منه فقال : تبارك الله أحسن الخالقين ! فقال الرسول هكذا أنزلت الآية ، فسكت عبد الله وقال : ان كان محمد صادقا ، فقد أوحى إلى ، وان كان كاذبا فقد عارضته ، فهذا هو المراد من قوله (سأزل مثل ما أنزل)

أما قوله تعالى (ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت) فاعلم أن أول الآية وهو قوله (ومن أظلم ممن اقترى على الله كذبا) يفيد التخويف العظيم على سبيل الاجمال وقوله بعد ذلك (ولو ترى

إذ الظالمون في غمرات الموت) كالتفصيل لذلك المجهول، والمراد بالظالمين الذين ذكرهم، وغمرات الموت جمع غمرة وهي شدة الموت، وغمرة كل شيء كثرة ومعظمه، ومنه غمرة الماء، وغمرة الحرب، ويقال غمره الشيء إذا علاه وغطاه. وقال الزجاج: يقال لكل من كان في شيء كثير قد غمره ذلك. وغمره الدين إذا كثر عليه هذا هو الأصل، ثم يقال للشدائد وللنكاره: الغمرات، وجواب «لو» محذوف، أي رأيت أمراً عظيماً، والملائكة باسطوا أيديهم قال ابن عباس: ملائكة العذاب باسطوا أيديهم يضربونهم ويمذبونهم، كما يقال بسط إليه يده بالمكروه أخرجوا أنفسهم. وهنا محذوف، والتقدير: يقولون أخرجوا أنفسهم، وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) في الآية سؤال: وهو أنه لا قدرة لهم على إخراج أرواحهم من أجسادهم فما الفائدة في هذا الكلام؟

فنقول: في تفسير هذه الكلمة وجوه:

(الوجه الأول) ولو ترى الظالمين إذا صاروا إلى غمرات الموت في الآخرة فادخلوا جهنم فغمرات الموت عبارة عما يصيهم هناك من أنواع الشدائد والتعذيبات، والملائكة باسطوا أيديهم عليهم بالعذاب يكتوبونهم، ويقولون لهم أخرجوا أنفسكم من هذا العذاب الشديد إن قدرتم.

(الوجه الثاني) أن يكون المعنى: ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت عند نزول الموت بهم في الدنيا والملائكة باسطوا أيديهم لقبض أرواحهم يقولون لهم أخرجوا أنفسكم من هذه الشدائد وخلصوها من هذه الآفات والالام.

(والوجه الثالث) أن قوله (أخرجوا أنفسكم) أي أخرجوها إلينا من أجسادكم وهذه عبارة عن العنصر والتشديد في إزهاق الروح من غير تنفيس وإمهال وأنهم يفعلون بهم فعل الغريم الملازم الملح ببسط يده إلى من عليه الحق ويعنف عليه في المطالبة ولا يمهله، ويقول له: أخرج إلى ما لي عليك الساعة ولا أبرح من مكان حتى أنزعك من أحداقك.

(والوجه الرابع) أن هذه اللفظة كناية عن شدة حالهم وأنهم بلغوا في البلاء والشدّة إلى حيث تولى بنفسه إزهاق روحه.

(والوجه الخامس) أن قوله (أخرجوا أنفسكم) ليس بأمر، بل هو وعيد وتوبيخ، كقول القائل: امض الآن ترى ما يحل بك. قال المفسرون: إن نفس المؤمن تنشط في الخروج لقاء ربه ونفس الكافر تترك ذلك فيبقى عليها الخروج، لأنها تصير إلى أشد العذاب، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أراد لقاء الله أراد لقاءه ومن كره لقاء الله كره لقاءه» وذلك

وَلَقَدْ جِثَّمُنَا فَرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَآخِلَنَا كُفْرًا
ظُهُورَكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُفِّ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ قَطَّعَ
بَيْنَكُمْ وَصَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ٩٤»

عند نزول الروح ، هؤلاء الكفار تكبرهم الملائكة على نزول الروح :
(السؤال الثانية) الذين قالوا إن النفس الإنسانية شيء غير هذا الهيكل وغير هذا الجسد
احتجوا عليه بهذه الآية ، وقالوا : لاشك أن قوله (أخرجوا أنفسكم) معناه : أخرجوا أنفسكم عن
أجسادكم ، وهذا يدل على أن النفس مغايرة للأجساد إلا أننا حللنا الآية على الوجهين الأولين
من التأويلات الخمسة المذكورة ، لم يتم هذا الاستدلال .

ثم قال تعالى (اليوم تجزون عذاب الهون) قال الزجاج : عذاب الهون أى العذاب الذى
يقع به الهوان الشديد . قال تعالى (أمسك على هون أم يدسه فى التراب) والمراد منه أنه تعالى جمع
هناك بين الإيلاء وبين الإهانة ، فإن الثواب شرطه أن يكون منفعة مقرونة بالتنظيم ، فكذلك
العقاب شرطه أن يكون مضرة مقرونة بالإهانة . قال بعضهم : الهون هو الهوان ، والهون هو الرفق
والدعة . قال تعالى (وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا) وقوله (بما كنتم تقولون على
الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون) وذلك يدل أن هذا العذاب الشديد إنما حصل بسبب
مجموع الأمرين الإقراء على الله ، والتكبر على آياته الله . وأقول : هذان النوعان من الآفات والبلاء
ترى أكثر المتوسمين بالعلم مترغلين فيه مواظبين عليه نموذ بالله منه ومن آثاره ونتائج . وذكر
الواحدى : أن المراد بقوله (وكنتم عن آياته تستكبرون) أى لاتصلون له قال عليه السلام «من
سجد لله سجدة بنية صادقة فقد برى من الكبائر»

قوله تعالى (ولقد جتثمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم
وما نرى معكم شفعاء الذين زعمن أنهم فيكم شركاء لقد قطع بينكم وصل عنكم ما كنتم تزعمون)
اعلم أن قوله (ولقد جتثمونا فرادى) يشمل وجهين : الأول : أن يكون هذا مقطوعا على قول
الملائكة (أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون) فبين تعالى أنهم كما
يقولون ذلك على وجه التوبيخ ، كذلك يقولون حكاية عن الله تعالى (ولقد جتثمونا فرادى)
فيكون الكلام أجمع حكاية عنهم وأنهم يوردون ذلك على هؤلاء الكفار ، وعلى هذا التقدير ،

فيحتمل أن يكون قائل هذا القول الملائكة الموكلين بقبض أرواحهم ، ويحتمل أن يكون القائل هم الملائكة الموكلون بمقابهم .

(والقول الثاني) أن قائل هذا القول هو الله تعالى ومنشأ هذا الاختلاف إن الله تعالى هل يتكلم مع الكفار أولاً ؟ قوله تعالى في صفة الكفار (ولا يكلمهم) يوجب أن لا يتكلم معهم وقوله (فوربك لنسألنهم أجمعين) وقوله (فلنسألن الذين أرسل إليهم) ونسألن المرسلين يقتضى أن أن يكون تعالى يتكلم معهم ، فلهذا السبب وقع هذا الاختلاف ، والقول الأول أقوى ، لأن هذه الآية معطوفة على ما قبلها ، والعطف يوجب التشريك .

(المسألة الثانية) (فرادى) لفظ جمع وفي واحد قولان . قال ابن قتيبة : فرادى جمع فردان ، مثل سكارى وسكران ، وكسالى وكسلان . وقال غيره فرادى : جمع فريد ، مثل رداى ورفيد . وقال الفراء : فرادى جمع واحد فرد وفردة وفريد وفردان .

إذا عرفت هذا فقولهُ (ولقد جئتمونا فرادى) المراد منه التفرع والتوزيع ، وذلك لأنهم صرفوا جدهم وجهدهم في الدنيا إلى تحصيل أمرين : أحدهما : تحصيل المال والجاه . والثاني : أنهم عبدوا الأصنام لاعتقادهم أنها تكون شفعا لهم عند الله ، ثم إنهم لما وردوا بحفل القيامة لم يبق معهم شيء من تلك الأموال ولم ينجسوا من تلك الأصنام شفاعة لهم عند الله تعالى فبقوا فرادى عر كل ما حصلوه في الدنيا وعزلوا عليه ، بخلاف أهل الإيمان فانهم صرفوا عزمهم إلى تحصيل المعارف الخفية والأعمال الصالحة ، وتلك المعارف والأعمال الصالحة بقيت معهم في قبورهم وحضرت معهم في مشهد القيامة ، فهم في الحقيقة ما حضروا فرادى ، بل حضروا مع الزاد ليوم المهاد : ثم قال تعالى (لقد قطع بينكم) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قرأ نافع وحفص عن عاصم والكسائي (بينكم) بالنصب ، والباقون بالرفع قال الزجاج : الرفع أجود ، ومنه ، لقد قطع وصلبكم ، والنصب جائز والمعنى : لقد قطع ما كنتم فيه من الشراكة بينكم . قال أبو علي : هذا الاسم يستعمل على ضربين : أحدهما أن يكون اسما منصرفا كالإقتراق ، والأجود أن يكون ظرفا والمرفوع في قراءة من قرأ (بينكم) هو الذى كان طرفا ثم استعمل اسما ، والدليل على جواز كونه اسما قوله تعالى (ومن بيننا وبينك حجاب) و (هذا فراق بيني وبينك) فلما استعمل اسما في هذه المواضع جاز أن يمتد إليه الفعل الذى هو (تقطع) في قول من رفع . قال : ويدل على أن هذا المرفوع هو الذى استعمل ظرفا أنه لا يخلو من أن يكون الذى هو ظرف اتسع فيه أو يكون الذى هو مصدر . والتقسيم الثانى باطل ، وإلا لصار تقدير الآية : لقد

تقطع اقترافكم وهذا ضد المراد ، لأن المراد من الآية لقد قطع وصلكم وما كنتم سالفون عليه .
فان قيل : كيف جاز أن يكون بمعنى الوصل مع أن أصله الاقتراف والتباين ؟

قلنا : هذا اللفظ إنما يستعمل في الشئيين اللذين بينهما مشاركة ومواصلة من بعض الوجوه ،
كقولهم بيني وبينه شركة ، وبينى وبينه رحم ، فهذا السبب حسن استعمال هذا اللفظ في معنى الوصلة
فقوله (لقد قطع بينكم) معناه لقد قطع وصلكم . أما من قرأ (لقد قطع بينكم) بالنصب فوجهه أنه
أضمر الفاعل والتقدير : لقد قطع وصلكم بينكم وقال سيويه : إنهم قالوا إذا كان غداً فأنتى والتقدير :
إذا كان الرجاء أو البلاغ غداً فأنتى ، فأضمر لدلالة الحال . فكذا هنا . وقال ابن الأنبارى : التقدير :
لقد قطع ما بينكم . لحذف لوضوح معناها .

(المسألة الثانية) اعلم أن هذه الآية مشتملة على قانون شريف في معرفة أحوال القيامة
فأولها : أن النفس الانسانية إنما تعلقت بهذا الجسد آلة له في اكتساب المعارف الحقة والاخلاق
الفاضلة فإذا فارقت النفس الجسد ولم يحصل هذين المطلوبين البتة عظمت حسرته وقويت آفاته
حيث وجد مثل هذه الآلة الشريفة التي يمكن اكتساب السعادة الأبدية بها ، ثم إنه ضيعها وأبطلها
ولم ينتفع بها البتة ، وهذا هو المراد من قوله (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة) وثانيها :
أن هذه النفس مع أنها لم تكتسب بهذه الآلة الجسدانية سعادة روحانية ، وكالا روحانياً ، فقد
عملت عملاً آخر أردأ من الأول ، وذلك لأنها طول العمر كانت في الرغبة في تحصيل المال والجاه
وفي تقوية المشق عليها ، وتأكيد الحجة ، وفي تحصيلها . والانسان في الحقيقة متوجه من العالم الجسماني
إلى العالم الروحاني ، فهذا المسكين قلب القضية وعكس القضية وأخذ يتوجه من المقصد الروحاني إلى
العالم الجسماني ونسى مقصده واغتر باللذات الجسمانية ، فلما مات انقلبت القضية شاء أم أبى توجه
من العالم الجسماني إلى العالم الروحاني ، فبقيت الأموال التي اكتسبها وأتى عمره في تحصيلها وراء
ظهوره والشئ الذي يبقى وراء ظهر الانسان لا يمكنه أن ينتفع به ، وربما بقي منقطع المنفعة
معوج الرقبة معوج الرأس بسبب ثقافته اليها مع العجز عن الاتفاف بها ، وذلك يوجب نهاية الحمية
والغم والحسرة وهو المراد من قوله (وتركتم ما خلقناكم وراء ظهوركم) وهذا يدل على أن كل
مال يكتسبه الانسان ولم يصرفه في مصارف الخيرات فصفته هذه التي ذكرها الله تعالى
في هذه الآية ، أما إذا صرفها إلى الجهات الموجبة للتنظيم لأمراته والشفقة على خلق الله فترك تلك
الأموال وراء ظهره ولكنه قمها تلقاه وجهه ، كما قال تعالى (وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه
عندنا) وثالثها : أن أولئك المساكين اتبعوا أنفسهم في نصرة الأديان الباطلة ، والمذاهب الفاسدة

إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَمُ اللَّهُ فَأَنَّى تَوَفَّكُونَ ﴿٩٥﴾

وظنوا أنهم ينتفعون بها عند الورود في محفل القيامة ، فإذا وردوه وشاهدوا ما في تلك المذاهب من العذاب الشديد والعقاب الدائم حصلت فيه جهات كثيرة من العذاب ، منها عذاب الحسرة والندامة : وهو أنه كيف أنفق ماله في تحمل العناء الشدين والبلاء العظيم في تحصيل ما لم يحصل له منه إلا العذاب والعناء ، ومنها عذاب الخجلة : وهو أنه يظهر له أن كل ما كان يعتقد في دار الدنيا كان محض الجهالة وصریح الضلالة ، ومنها حصول اليأس الشديد مع الطمع العظيم ، ولا شك أن مجموع هذه الأحوال يوجب العذاب الشديد والآلام العظيمة الروحانية ، وهو المراد من قوله (وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء) ورأبها : أنه لما بدا له أنه فاته الأمر الذي به يقدر على اكتساب الخيرات ، وحصل عنده الأمر الذي يوجب حصول المضرات ، فاذن بقي له رجاء في التدارك من بعض الوجوه فهنا يحف ذلك الألم ويضعف ذلك الحزن . أما إذا حصل الجزم واليقين بأن التدارك تمتنع ، وجبر ذلك نقصان متميز فهنا يعظم الحزن ويقوى البلاء جدا ، وبالله الإشارة بقوله تعالى (لقد قطع بينكم) والمعنى أن الوصلة الحاصلة بين النفس والجسد قد تقطعت ولا سبيل إلى تحصيلها مرة أخرى . وعند الوقوف على حقائق هذه المراتب يظهر أنه لا يبان فوق هذا البيان في شرح أحوال هؤلاء الضالين

قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَمُ اللَّهُ فَأَنَّى تَوَفَّكُونَ﴾
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما تكلم في التوحيد ثم أردفه بقرير أمر النبوة ، ثم تكلم في بعض تفاريع هذا الأصل ، عاد ههنا إلى ذكر الدلائل الدالة على وجود الصانع ، وبكال عليه وحكمته وقدرته تنبها على أن المقصود الأصلي من جميع المباحث العقلية والثقلية ، وكل المطالب الحسكية إنما هو معرفة الله بذاته وصفاته وأفعاله ، وفي قوله (فالق الحب والنوى) قولان :
(القول الأول) وهو مروى عن ابن عباس وقول الضحاك ومقاتل (فالق الحب والنوى) أي خالق الحب والنوى . قال الواحدي : ذهبوا بفالق مذهب فاطر ، وأقول : القطر هو الشق ،

وكذلك الفلق ، قالشى. قيل أن دخل في الوجود كان معدوما محضا ونقيا صرفا ، والعقل يتصور من العدم غالبة متصلة لا انفراج فيها ولا انغلاق ولا انشقاق ، فاذا أخرجه المبدع الموجود من العدم إلى الوجود ، فكانه بحسب التخيل والتوهم شق ذلك العدم ولفقه . وأخرج ذلك المحدث من ذلك الشق . فهذا التأويل لا يمدح حمل الفالق على الموجد والمحدث والمبدع .

(والقول الثانى) وهو قول الأكثرين : أن الفلق هو الشق ، والحب هو الذى يكون مقصودا بذاته مثل حبة الخنطة والشعير وسائر الأنواع ، والنوى هو الشئ الموجود فى داخل الثمرة مثل نوى الخوخ والتمر وغيرهما .

إذا عرفت هذا فنقول : انه إذا وقعت الحبة أو البواة فى الأرض الرطبة ، ثم مر به قدر من المدة أظهر الله تعالى فى تلك الحبة والبواة من أعلاها شقا ومن أسفلها شقا آخر . أما الشق الذى يظهر فى أعلى الحبة والبواة فانه يخرج منه الشجرة الصاعدة إلى الهواء ، وأما الشق الذى يظهر فى أسفل تلك الحبة فانه يخرج منه الشجرة الهابطة فى الأرض وهى المسماة بمروق الشجرة ، وتعتبر تلك الحبة والبواة سببا لاتصال الشجرة الصاعدة فى الهواء بالشجرة الهابطة فى الأرض

ثم ان ههنا عجايب : فاحداها : أن طبيعة تلك الشجرة إن كانت تقتضى الهوى فى عمق الأرض فكيف تولدت منها الشجرة الصاعدة فى الهواء ؟ وإن كانت تقتضى الصعود فى الهواء ، فكيف تولدت منها الشجرة الهابطة فى الأرض ؟ فلما تولد منها هاتان الشجرتان مع ان الحس والعقل يشهد بكون طبيعة إحدى الشجرتين مضادة لطبيعة الشجرة الأخرى ، علمنا أن ذلك ليس بمقتضى الطبع والخاصية ، بل بمقتضى الإيجاد والإبداع والتكوين والاختراع . وثانيها : أن باطن الأرض جرم كثيف صلب لا تنفذ المسلة القوية فيه ولا يفرض السكين الحاد القوى فيه ، ثم إنا نشاهد أطراف تلك العروق فى غاية الدقة واللطافة بحيث لو دلحها الانسان بأصبعه بأذى قوة لصارت كالماء ، ثم انها مع غاية اللطافة تقوى على النفوذ فى تلك الأرض الصلبة والنوص فى بواطن تلك الاجرام الكثيفة ، لحصول هذه القوى الشديدة لهذه الاجرام الضعيفة التى هى فى غاية اللطافة لا بد وأن يكون بتقدير العزيز الحكيم . وثالثها : أنه يتولد من تلك البواة شجرة ويحصل فى تلك الشجرة طبائع مختلفة ، فان قشر الخشب له طبيعة مخصوصة ، وفى داخل ذلك القشر جرم الخشب وفى وسط تلك الخشب جسم رخو ضعيف يشبه العن المنفوش ، ثم انه يتولد من ساق الشجرة أعصانها ويتولد على الأغصان الأوداق أولا ، ثم الأزهار والأنوار ثانيا ، ثم الفاكهة ثالثا ، ثم قد يحصل للفاكهة أربعة أنواع من القشر : مثل الجوز ، فان قشره الأعلى هو ذلك الأخضر ، وتحته ذلك القشر الذى

يشبه الخشب، وتحت ذلك القشر الذى هو كالنشاء الرقيق المحيط باللب، وتحت ذلك اللب، وذلك اللب مشتمل على جرم كثيف هو أيضا كالقشر، وعلى جرم لطيف وهو الدهن، وهو المقصود الأصلي، فقول هذه الأجسام المختلفة في طبائنها وصفاتها وألوانها وأشكالها وطوومها مع تساوى تأثيرات الطبائع والنجوم والفصول الأربعة والطبائع الأربع، يدل على أنها إنما حدثت بتدبير الحكيم الرحيم المختار القادر لا بتدبير الطبائع والعناصر. ورأيها: أنك قد تجد الطبائع الأربع حاصلة في الفاكهة الواحدة، فالأترنج قشره حار يابس، ولحمه بارد رطب، وحامضه بارد يابس، وبذره حار يابس، وكذلك العنب قشره وعجمه بارد يابس، وماؤه ولحمه حار رطب، فتولده هذه الطبائع المضادة والخواص المتنافرة عن الحبة الواحدة لا بد وأن يكون بإيجاد الفاعل المختار. وخامسها: أنك تجد أحوال الفواكه مختلفة فبعضها يكون اللب في الداخل والقشر في الخارج كما في الجوز واللوز وبعضها يكون الفاكهة المطلوبة في الخارج، وتكون الخشبة في الداخل كالخوخ والمشمش، وبعضها يكون النواة لها لب كما في نوى المشمش والخوخ، وبعضها لا لب له، كما في نوى التمر وبعض الفواكه لا يكون له من الداخل والخارج قشر، بل يكون كله مطلوباً كالتين، فهذه أحوال مختلفة في هذه الفواكه وأيضاً هذه الحبوب مختلفة في الأشكال والصور فشكل الحنطة كأنه نصف دائرة، وشكل الشعير كأنه غرطوان اتصال بقاعدتهما، وشكل القمح كأنه دائرة، وشكل الحمص على وجه آخر، فهذه الأشكال المختلفة، لا بد وأن تكون لأسرار وحكم علم الخالق أن تركيبها لا يكمل إلا على ذلك الشكل، وأيضاً قد أودع الخالق تعالى في كل نوع من أنواع الحبوب عاصية أخرى ومنفعة أخرى وأيضاً قد تكون الثمرة الواحدة غذاء للحيران وسماً للحيران آخر، فاختلاف هذه الصفات والأشكال والأحوال مع اتحاد الطبائع وتأثيرات الكواكب يدل على أن كلها إنما حصلت بتخليق الفاعل المختار الحكيم. وسادسها: أنك إذا أخذت ورقة واحدة من أوراق الشجرة وجدت خطاً واحداً مستقيماً في وسطها، كأنه بالنسبة إلى تلك الورقة كالنخاع بالنسبة إلى بدن الإنسان، وكأنه ينفصل من النخاع أصصاب كثيرة يمتد ويسير في بدن الإنسان. ثم لا يزال ينفصل عن كل شعبة شعب آخر، ولا تزال تستدق حتى تخرج عن الحس والإبصار بسبب الصغر، فكذلك في تلك الورقة قد ينفصل عن ذلك الخط الكبير الوسطاني خطوط منفصلة، وعن كل واحد منها خطوط مختلفة أخرى أدق من الأولى، ولا يزال يبق على هذا المتبع حتى تخرج تلك الخطوط عن الحس والبصر والخالق تعالى إنما فعل ذلك حتى أن القوى الجاذبة المركوزة في جرم تلك الورقة تقوى على جذب الأجزاء اللطيفة الأرضية في تلك المجاري الضيقة، فلما وقفت على عناية الخالق في إيجاد تلك

الورقة الواحدة علمت أن عنايته في تخليق جملة تلك الشجرة أكل ، وعرفت أن عنايته في تكوين جملة النبات أكل .

ثم إذا عرفت أنه تعالى إنما خلق جملة النبات لمصلحة الحيوان علمت أن عنايته بتخليق الحيوان أكل ، ولما علمت أن المقصود من تخليق جملة الحيوانات هو الإنسان علمت أن عنايته في تخليق الإنسان أكل ، ثم أنه تعالى إنما خلق النبات والحيوان في هذا العالم ليكون غذاء ودواء للإنسان بحسب جسده والمقصود من تخليق الإنسان هو المعرفة والمحبة والخدمة ، كما قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون)

فاقتصر أيها المسكين بين رأسك في تلك الورقة الواحدة من تلك الشجرة ، واعرف كيفية خلقه تلك العروق والأوتار فيها ، ثم انتقل من مرتبة إلى ما فوقها حتى تعرف أن المقصود الأخير منها حصول المعرفة والمحبة في الارواح البشرية ، حينئذ يفتتح عليك باب من المكاشفات لا آخر لها ، ويظهر لك أن أنواع نعم الله في حقلك غير متناهية ، كما قال (وان تمدوا نعمة الله لا تحصوها) وكل ذلك إنما ظهر من كيفية خلقه تلك الورقة من الحب والنواة ، فهذا كلام مختصر في تفسير قوله (إن الله فائق الحب والنوى) ومتى وقف الإنسان عليه أمكنه تفريقها وتضمينها إلى ما لا آخر له ، ونسأل الله التوفيق والهداية .

(المسألة الثانية) اما قوله تعالى (يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى) ففيه مباحث : الأول : أن (الحى) اسم لما يكون موصوفا بالحياة ، و (الميت) اسم لما كان عاليا عن صفة الحياة فيه ، وعلى هذا التقدير : النبات لا يكون حيا .

إذا عرفت هذا فالتناس في تفسير هذا (الحى) و (الميت) قولان : الأول : حمل هذين اللفظين على الحقيقة . قال ابن عباس : يخرج من النطفة بشرا حيا ، ثم يخرج من البشر الحى نطفة ميتة ، وكذلك يخرج من البيضة فروجة حية ، ثم يخرج من الدجاجة بيضة ميتة ، والمقصود منه أن الحى والميت متضادان متنافيان ، فصول المثل عن المثل يروم أن يكون بسبب الطبيعة والخاصية . أما حصول الضد من الضد ، فيمتنع أن يكون بسبب الطبيعة والخاصية ، بل لابد وأن يكون بتقدير المقدر الحكيم ، والمدير العليم

(والقول الثاني) أن يجعل (الحى) و (الميت) على ما ذكرناه ، وعلى الوجوه المجازية أيضا ، وفيه وجوه . الأول : قال الزجاج : يخرج النبات النفس الطرى الحضر من الحب اليابس ويخرج اليابس من النبات الحى الباسى . الثانى : قال ابن عباس : يخرج المؤمن من الكافر ، كما في حق إبراهيم ، والكافر من المؤمن

كما في حق ولد نوح ، والعاصي من المطيع ، وبالعكس . الثالث : قد يصير بعض ما يقطع عليه بأنه يوجب المضرة سببا للنع العظيم ، وبالعكس . ذكروا في الطب أن إنسانا سقوه الأفيون الكثير في الشراب لأجل أن يموت ، فلما تناوله وظن القوم أنه سيموت في الحال رفعوه من موضعه ووضعوه في بيت مظلم فخرجت حية عظيمة فلدغته فصارَت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر ذلك الأفيون منه ، فإن الأفيون يقتل بقوة برده ، وسم الأفي يقتل بقوة حره . فصارَت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر الأفيون ، فهنا تولد عما يعتقد فيه كونه أعظم موجبات النثر أعظم الخيرات ، وقد يكون بالعكس من ذلك ، وكل هذه الأحوال المختلفة والافعال المتدافعة تدل على أن لهذا العالم مدبرا حكما ما مهمل مصالح الخلق ومآثرهم سدى ، وتحت هذه المباحث مباحث عالية شريفة .

(البحث الثاني) من مباحث هذه الآية قرأ نافع وحزمة والكسائي وحض عن عاصم (الميت) مشددة في الكلمتين والباقيون بالتخفيف في الكلمتين ، وكذلك كل هذا الجنس في القرآن .

(البحث الثالث) أن لقائل أنه يقول : إنه قال أولا (يخرج الحى من الميت) ثم قال (ويخرج الميت من الحى) وعطف الاسم على الفعل قبيح ، فما السبب في اختيار ذلك ؟

قلنا : قوله (ويخرج الميت من الحى) معطوف على قوله (فأتى الحب والنوى) وقوله (يخرج الحى من الميت) كاليان والتفسير لقوله (فأتى الحب والنوى) لأن فأتى الحب والنوى بالنبات والشجر النامى من جنس إخراج الحى من الميت ، لأن النامى في حكم الحيوان . ألا ترى إلى قوله (ويحيى الأرض بعد موتها) وفيه وجه آخر ، وهو أن لفظ الفعل يدل على أن ذلك الفاعل يعنى بذلك الفعل في كل حين وأوان . وأما لفظ الاسم فإنه لا يفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة ، وضرب الشيخ عبد القاهر الجرجاني لهذا مثلا في كتاب دلائل الإيجاز فقال : قوله (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) إنما ذكره بلفظ الفعل وهو قوله (يرزقكم) لأن صيغة الفعل تفيد أنه تعالى يرزقهم حالا غللا وساعة فساعة . وأما الاسم فثاله قوله تعالى (وكلهم باسط ذراعيه بالوصيد) فقوله (باسط) يفيد البقاء على تلك الحالة الواحدة .

إذا ثبت هذا فنقول : الحى أشرف من الميت ، فوجب أن يكون الاعتناء بإخراج الحى من الميت أكثر من الاعتناء بإخراج الميت من الحى ، فلهذا المعنى وقع التعبير عن القسم الأول بصيغة الفعل ، وعن الثاني بصيغة الاسم ؛ تنبيها على أن الاعتناء بإيجاد الحى من الميت أكثر وأكمل من الاعتناء بإيجاد الميت من الحى . والله اعلم بمراده .

ثم قال تعالى في آخر الآية (ذلك الله فأتى توفكون) وفيه مستلطان :

﴿فَالْقَائِلُ الْأَصْبَاحَ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ ٩٦»

(المسألة الأولى) قال بعضهم معناه: ذلك الله المدبر الخالق النافع الضار المحي المميت (فأني توفكون) في أنبات القول بعبادة الأصنام. والثاني: أن المراد أنكم لما شاهدتم أنه تعالى يخرج الحي من الميت، ويخرج الميت من الحي، ثم شاهدتم أنه أخرج البدن الحي من النطفة الميتة مرة واحدة، فكيف تستعملون أن يخرج البدن الحي من ميت التراب الرميم مرة أخرى؟ والمقصود الإنكار على تكذيبهم بالحشر والنشر، وأيضاً الضدان متساويان في النسبة فكما لا يتمتع الانقلاب من أحد الضدين إلى الآخر، وجب أن لا يتمتع الانقلاب من الثاني إلى الأول، فكما لا يتمتع حصول الموت بعد الحياة. وجب أيضاً أن لا يتمتع حصول الحياة بعد الموت، وعلى كلا التقديرين فيخرج منه جواز القول بالهمس والحشر والنشر.

(المسألة الثانية) تمسك صاحب بن عباد بقوله (فأني توفكون) على أن فعل العبد ليس مخلوقه تعالى. قال: لأنه تعالى لو خلق الألف في، فكيف يليق به أن يقول مع ذلك (فأني توفكون) والجواب عنه: أن القدرة بالنسبة إلى الضدين على السوية، فإن ترجح أحد الطرفين على الآخر لا مرجح، لحيث لا يكون هذا الرجحان من العبد، بل يكون محض الاتفاق، فكيف يحسن أن يقال له (فأني توفكون) وأن توقف ذلك المرجح على حصول مرجع، وهي الداعية الجاذبة إلى الفعل، فحصول تلك الداعية يكون من الله تعالى، وعند حصولها يجب الفعل، وحيث يلزمكم كل ما أنتمومه علينا. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿فَالْقَائِلُ الْأَصْبَاحَ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من دلائل وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته، فالتنوع المتقدم كان مأخوذاً من دلالة أحوال النبات والحيوان، والتنوع المذكور في هذه الآية مأخوذ من الأحوال الفلكية، وذلك لأن فلق ظلة الليل بنور الصبح أعظم في كمال القدرة من فلق الحب والنوى بالنبات والشجر، ولأن من المعلوم بالضرورة أن الأحوال الفلكية أعظم في القلوب وأكثر وقفاً من الأحوال الأرضية، وتقرير الحجة من وجوه: الأول: أن قول: الصبح صبحان.

(فالصبح الأول) هو الصبح المستطيل كذنب السرحان ، ثم تعقبه ظلة غالبة ، ثم يطلع بعده الصبح المستطير في جميع الأفق فنقول : أما الصبح الأول : وهو المستطيل الذي يحصل عقبه ظلة غالبة فهو من أقوى الدلائل على قدرة الله وحكمته ، وذلك لأننا نقول : إن ذلك النور إما أن يقال : إنه حصل من تأثير قرص الشمس أو ليس الأمر كذلك ، والأول باطل ، وذلك لأن مركز الشمس إذا وصل إلى دائرة نصف الليل فاهل الموضع الذي تكون تلك الدائرة أمّا لهم قد طلعت الشمس من مشرقهم ، وفي ذلك الموضع أيضا نصف كرة الأرض ، وذلك يقتضى أنه حصل الضوء في الربع الشرقي من بلدنا ، وذلك الضوء يكون منتشرًا مستطيرًا في جميع أجزاء الجو ، ويجب أن يكون ذلك الضوء في كل ساعة إلى القوة والزيادة والكمال ، والصبح الأول لو كان أثر قرص الشمس لامتنع كونه خطًا مستطيلًا ، بل يجب أن يكون مستطيرًا في جميع الأفق منتشرًا فيه بالكلية ، وأن يكون متزايدًا متكاملًا بحسب كل حين ولحظة ، ولما لم يكن الأمر كذلك بل علمنا أن الصبح الأول يبدو كالحيط الأبيض الساعد حتى تشبهه العرب بذنب السرحان ، ثم أنه يحصل عقبه ظلة غالبة ، ثم يحصل الصبح المستطير بعد ذلك علمنا أن ذلك الصبح المستطيل ليس من تأثير قرص الشمس ، ولا من جنس نوره ، فوجب أن يكون ذلك حاصلًا بتخليق الله تعالى ابتداءً تنبها على أن الأنوار ليس لها وجود إلا بتخليقه ، وإن الظلمات لا يثبت لها إلا بتقديره كما قال في أول هذه السورة (وجعل الظلمات والنور)

(والوجه الثاني) في تقرير هذا الدليل أننا لما بحثنا وتأملنا علمنا أن الشمس والقمر وسائر الكواكب لا تقع أضواؤها إلا على الجرم المقابل لها . فأما الذي لا يكون مقابلًا لها فيمتنع وقوع أضواؤها عليه ، وهذه مقدمة متفق عليها بين الفلاسفة وبين الرياضيين الباحثين عن أحوال الضوء المضيء ، ولهم في تقريرها وجوه نفيسة .

إذا عرفنا هذا فنقول : الشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الأفق فلا يكون جرم الشمس مقابلًا لجزء من أجزاء وجه الأرض ، فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الأرض ، وإذا كان كذلك امتنع أن يكون ضوء الصبح من تأثير قرص الشمس ، فوجب أن يكون ذلك بتخليق الفاعل المختار .

فان قالوا : لم لا يجوز أن يقال : الشمس حين كونها تحت الأرض توجب إضاءة ذلك الهواء المقابل له ، ثم ذلك الهواء مقابل الهواء الواقع فوق الأرض ، فيصير ضوء الهواء الواقع تحت الأرض سبيلًا لضوء الهواء الواقع فوق الأرض ، ثم لا يزال يسرى ذلك الضوء من هواء إلى هواء

آخر ملاصق له حتى يصل إلى افواء المحيط بنا هذا هو الوجه الذى عول عليه أبو علي بن الهيثم في تقرير هذا المعنى في كتابه الذى سماه بالمنظر الكثرة .

والجواب : أن هذا المنظر باطل من وجهين : الأول : أن الهواء جرم شفاف عديم اللون ، وما كان كذلك فانه لا يقبل النور ، واللون في ذاته وجوهره ، وهذا متفق عليه بين الفلاسفة . واحتجوا عليه بأنه لو استقر النور على سطحه لوقف البصر على سطحه . ولو كان كذلك لما نفذ البصر فيما وراءه ، ولصار إبصاره مانعا عن إبصار ماوراءه ، فحيث لم يكن كذلك علمنا أنه لم يقبل اللون والنور في ذاته وجوهره ، وما كان كذلك امتنع أن ينعكس النور منه الى غيره ، فامتنع أن يصير ضوءه سببا لضوء هواه آخر مقابل له .

فان قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إنه حصل في الاقنى أجزاء كثيفة من الابخرة والادخنة ؟ وهى لكثافتها تقبل النور عن قرص الشمس . ثم إن بحصول الضوء فيها يصير سببا لحصول الضوء في الهواء المقابل لها ، فنقول : لو كان السبب ما ذكرتم لكان كلما كانت الابخرة والادخنة في الاقنى أكثر ، وجب أن يكون ضوء الصباح أقوى لكنه ليس الامر كذلك ، بل على العكس منه فبطل هذا المنذر .

(والوجه الثاني) في ابطال هذا الكلام الذى ذكره ابن الهيثم ان الدائرة التى هى دائرة الاقنى لنا ، فهى بعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين ، فاذا كان كذلك ، فالدائرة التى هى نصف النهار في بلدنا ، وجب كونها دائرة الاقنى لأولئك الاقوام

إذا ثبت هذا فنقول : اذا وصل مركز الشمس الى دائرة بصف الليل وتجاوزها ، فالشمس قد طلعت على أولئك الاقوام ، واستتار نصف العام هناك ، والربع من الفلك الذى هو ربع شرق لأهل بلدنا فهو بعينه ربع غربى بالنسبة إلى تلك البلدة وإذا كان كذلك فالشمس إذا تجاوز مركزها عن دائرة نصف الليل قد صار جرما محاذيا لهواء الربع الشرقى لأهل بلدنا . فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب أن يحصل الضوء والنور في هواه الربع الشرقى من بلدنا بعد نصف الليل . وأن يصير هواه الربع الشرقى في زاوية الاضاءة والانارة بعد نصف الليل ، وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا أن الهواء لا يقبل كيفية النور في ذاته . وإذا بطل هذا بطل المنذر الذى ذكره ابن الهيثم فقد ذكرنا برهانين دقيقين عقليين محضين على أن خالق الضوء والظلمة هو الله تعالى لا قرص الشمس والله أعلم .

(والوجه الثالث) هب أن النور الحاصل في العالم إنما كان بتأثير الشمس . إلا أنا نقول :

الاجسام متماثلة في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك كان حصول هذه الخاصية لقرص الشمس يجب أن يكون بتخليق الفاعل المختار . أما بيان المقام الأول : فهو أن الاجسام متماثلة في كونها أجساما ومتميزة ، فلو حصل الاختلاف بينها لكان ذلك الاختلاف واقعا في مفهوم مغاير لمفهوم الجسمية ضرورة أن ما به المشاركة مغاير لما به المخالفة فنقول : ذلك الأمر إما أن يكون علا للجسمية أو حالا فيها أو لا حالا ولا حالا فيها . والأول : باطل لأنه يقتضئ كون الجسم صفة قائمة بذات أخرى وذلك محال لأن ذلك المحل إن كان متحيزا ومختصا بمحيز كان محل الجسم غير الجسم وهو محال ، وإن لم يكن كذلك كان الحاصل في المحيز حالا في محل لا تعلق له بشيء من الاحياز والجهات ، وذلك مدفوع في بديهية العقل . والثاني : أيضا باطل لأن على هذا انتقيد : الذوات هي الاجسام وما به قد حصلت المخالفة هو الصفات وكل ما يصح على الشيء صح على مثله فلما كانت الذوات متماثلة في تمام الماهية وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر وهو المطلوب . والثالث : وهو القول بأن ما به حصلت المخالفة ليس محلا للجسم ولا حالا فيه ، وفساد هذا القسم ظاهر . فثبت بهذا البرهان أن الاجسام متماثلة .

وإذا ثبت هذا فنقول : كل ما يصح على أحد المثلين فانه يصح أيضا على المثل الثاني . وإذا استوت الاجسام بأسرها في قبول جميع الصفات على البديل كان اختصاص جسم الشمس لهذه الاضادة وهذه الانارة لا بد وأن يكون بتخصيص الفاعل المختار . وإذا ثبت هذا كان فائق الاصباح في الحقيقة هو الله تعالى وذلك هو المطلوب ، والله أعلم .

(الوجه الرابع) في تقرير هذا المطلوب أن الظلمة شبيهة بالعدم . بل البرهان القاطع قد دل على أنه مفهوم عدمي والنور محض الوجود . فاذا أظلم الليل حصل الخوف والفرع في قلب الكل فاستولى النوم عليهم وصاروا كالأهوات وسكنت المتحركات وتعطلت التأثيرات ورفعت التغيرات فاذا وصل نور الصباح إلى هذا العالم فكانه نفخ في الصور مادة الحياة وقوة الإدراك فضعف النوم وابتدأت البقعة بالظهور . وكلما كان نور الصباح أقوى وأكمل كان ظهور قوة الحس والحركة في الحيوانات أكل . ومعلوم أن أعظم نعم الله على الخلق هو قوة الحياة والحس والحركة ولما كان النور هو السبب الأصلي لحصول هذه الأحوال كان تأثير قدرة الله تعالى في تخليق النور من أعظم أقسام النعم وأجل أنواع الفضل والكرم .

إذا عرفنا هذا فكونه سبحانه عالقا للاصباح في كونه دليلا على كمال قدرة الله تعالى أجل أقسام الدلائل ، وفي كونه فضلا ورحمة وإحسانا من الله تعالى على الخلق أجل الاقسام وأشرف الانواع

فهذا ما حضرنا في تقرير دلالة قوله تعالى (فالق الاصباح) على وجود الصانع القادر المختار الحكيم. والله أعلم.

ولنختم هذه الدلائل بختامة شريفة فنقول : إنه تعالى فالق ظلة الدم بصباح التكوين والابحاد وفالق ظلة الجنادية بصباح الحياة والعقل والرشاد ، وفالق ظلة الجهالة بصباح العقل والادراك ، وفالق ظلمات العالم الجسماني بتخليص النفس القدسية إلى صبيحة عالم الافلاك ، وفالق ظلمات الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في معرفة مدبر المحدثات والمبدعات .

(المادة الثالثة) في تفسير (الاصباح) وجوه : الأول : قال الليث : الصبح والاصباح هما أول النهار وهو الاصباح أيضا . قال تعالى (فالق الاصباح) يعني الصبح . قال الشاعر :

أفنى زياحا وبني رياح تناسخ الامساء والاصباح

(والقول الثاني) أن (الاصباح) مصدر سمي به الصبح .

فان قيل : ظاهر الآية يدل على أنه تعالى فلق الصبح وليس الامر كذلك فان الحق أنه تعالى فلق الظلة بالصبح فكيف الوجه فيه ؟ فنقول فيه وجوه : الأول : أن يكون المراد فالق ظلة الاصباح ، وذلك لأن الاق من الجانب الشمالي والغربي والجنوبي ملوء من الظلة . والثور وانما ظهر في الجانب الشرق فكان الاق كان بحرا ملوء آمن الظلة . ثم إنه تعالى شق ذلك البحر المظلم بأن أجرى جدولا من الثور فيه ، والحاصل أن المراد فالق ظلة الاصباح بنور الاصباح ولما كان المراد معلوما حسن الحذف . والثاني : أنه تعالى كما يشق بحر الظلة عن نور الصبح فكذلك يشق نور الصبح عن بياض النهار فقوله (فالق الاصباح) أي فالق الاصباح بياض النهار . والثالث : أن ظهور النور في الصباح انما كان لاجل أن الله تعالى فلق تلك الظلة فقوله (فالق الاصباح) أي مظهر الاصباح إلا أنه لما كان مقتضى لذلك الاظهار هو ذلك الفلق لاجرم ذكر اسم السبب والمراد منه المسبب . الرابع : قال بعضهم : الفالق هو الخالق فكان المعنى خالق الاصباح وعلى هذا التقدير فالتساؤل زائل والله أعلم .

أما قوله تعالى (وجعل الليل سكنا) فاعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآية ثلاثة أنواع من الدلائل الفلكية على التوحيد . فأولها : ظهور الصباح وقد فسرناه بمقدار الفهم . وثانيها : قوله (وجعل الليل سكنا) وفيه مباحث :

(المبحث الأول) قال صاحب الكشف : السكن ما يسكن اليه الرجل ويطمئن اليه استئناسا

به واسترواحا اليه من زوج أو حبيب ، ومنه قيل : للنار سكن لأنه يستأنس بها ألا ترام سموها

المؤنة . ثم إن الليل يطمئن إليه الإنسان لأنه أتعب نفسه بالنهار واحتاج إلى زمان يستريح فيه وذلك هو الليل .

فان قيل : أليس أن الخلق يبقون في الجنة في أهنأ عيش ، وأند زمان مع أنه ليس هناك ليل ؟ فلبنا أن وجود الليل والنهار ليس من ضروريات اللذة والخير في الحياة قلنا : كلامنا في أن الليل والنهار من ضروريات مصالح هذا العالم ، أما في الدار الآخرة فهذه العادات غير باقية فيه فظهر الفرق .

(المبحث الثاني) قرأ عاصم والكسائي (وجعل الليل) على صيغة الفعل ، والباقون جاعل على صيغة اسم الفاعل حجة من قرأ باسم الفاعل أن المذكور به اسم الفاعل ، وهو قوله (فائق الحب . وفائق الأصباح) وجاعل أيضا اسم الفاعل . ويجب كون المعطوف مشاركا للمعطوف عليه ، وحجة من قرأ بصيغة الفعل أن قوله (والشمس والقمر) منصوبان ولا بد لهذا النصب من عامل ، وما ذاك إلا لأن يقتدر قوله (وجعل) بمعنى وجاعل الشمس والقمر حسيبان وذلك يفيد المطلوب .

وأما قوله تعالى ﴿والشمس والقمر حسيبان﴾ ففيه مباحث .

(المبحث الأول) معناه أنه قدر حركة الشمس والقمر بحساب معين كما ذكره في سورة يونس في قوله (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) وقال في سورة الرحمن (الشمس والقمر بحسبان) وتحقيق الكلام فيه أنه تعالى قدر حركة الشمس بخصوصية بمقدار من السرعة والبطء بحيث تتم الدورة في سنة ، وقدر حركة القمر بحيث يتم الدورة في شهر ، وبهذه المقادير تنتظم مصالح العالم في الفصول الأربعة ، وبسببها يحصل ما يحتاج إليه من نضج الثمار ، وحصول الغلات ، ولو قدرنا كونها أسرع أو أبطأ مما وقع ، لاختلت هذه المصالح فهذا هو المراد من قوله (والشمس والقمر حسيبان)

(المبحث الثاني) في الحسبان قولان : الأول : وهو قول أبي الهيثم أنه جمع حساب مثل ركاب وركبان وشباب وشهبان . والثاني : أن الحسبان مصدر كالرجحان والنقصان . وقال صاحب الكشاف : الحسبان بالضم مصدر حسب ، كما أن الحسبان بالكسر مصدر حسب ، ونظيره الكفران والغفران والشكران .

إذا عرفنا هذا فقول : معنى جعل الشمس والقمر حسيبان جعلهما على حساب ، لأن حساب الأوقات لا يعلم إلا بدورهما وسيرهما .

(المبحث الثالث) قال صاحب الكشاف (والشمس والقمر) قرنا بالحرركات الثلاث ، فالنصب

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا
الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾

على اختيار فعل دل عليه قوله (جاعل الليل) أى وجعل الشمس والقمر حسابنا، والجر عطف على لفظ الليل، والرفع على الابتداء، والخبر محذوف تقديره، والشمس والقمر مجملان حسابنا: أى محسوبان.

ثم إنه تعالى ختم الآية بقوله (ذلك تقدير العزيز العليم) والعزير إشارة إلى كمال قدرته والعليم إشارة إلى كمال علمه، ومنه أن تقدير إجماع الأفلاك بصفاتنا المخصوصة وهياتها المحدودة، وحركاتها المقدرة بالمقادير المخصوصة في البطء والسرعة لا يمكن تحصيله إلا بقدرة كلمة متعلقة بجميع الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات من الكليات والجزئيات، وذلك تصرع بأن حصول هذه الأحوال والصفات ليس بالطبع والحاسة، وإنما هو بتخصيص الفاعل المختار. والله أعلم بقوله تعالى (وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون)

هذا هو النوع الثالث من الدلائل الدالة على كمال القدرة والرحمة والحكمة، وهو أنه تعالى خلق هذه النجوم لمنافع العباد وهي من وجوه:

(الوجه الأول) أنه تعالى خلقها تهتدى الخلق بها إلى الطرق والمسالك في ظلمات البر والبحر حيث لا يرون شمساً ولا قمرًا لأن عند ذلك يهتدون بها إلى المسالك والطرق التي يريدون المرور فيها

(الوجه الثاني) وهو أن الناس يستدلون بأحوال حركة الشمس على معرفة أوقات الصلاة، وأنما يستدلون بحركة الشمس في النهار على القبلة، ويستدلون بأحوال الكواكب في الليالي على معرفة القبلة

(الوجه الثالث) أنه تعالى ذكر في غير هذه السورة كون هذه الكواكب زينة للسماء، وقال (تبارك الذي جعل في السماء بروجا) وقال تعالى (إننا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب) وقال (والسما ذات البروج)

(الوجه الرابع) أنه تعالى ذكر في منافعها كونها رجوما للشياطين.

(الوجه الخامس) يمكن أن يقال : لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر أى في ظلمات التعطيل والتشبيه ، فإن المعطل ينفي كونه قاعلا مختارا ، والمشبّه يثبت كونه تعالى جسما مختصا بالمكان فهو تعالى خلق هذه النجوم لتهتدى بها في هذين النوعين من الظلمات ، أما الاهتداء بها في ظلمات بر التعطيل ، فذلك لأننا نشاهد هذه الكواكب مختلفة في صفات كثيرة فبعضها سيارة وبعضها ثابتة ، والثوابت بعضها في المنطقة وبعضها في القطبين ، وأيضا الثوابت لامة والسيارة غير لامة ، وأيضا بعضها كبيرة درية عظيمة الضوء ، وبعضها صغيرة خفية قليلة الضوء ، وأيضا قدرها مقاديرها على سبع مراتب .

إذا عرفنا هذا فنقول : قد دللنا على أن الأجسام متماثلة ، وبيننا أنه متى كان الأمر كذلك كان اختصاص كل واحد منها بصفة معينة دليلا على أن ذلك ليس إلا بتقدير التفاعل المختار فهذا وجه الاهتداء بها في ظلمات بر التعطيل . وأما وجه الاهتداء بها في ظلمات بحر التشبيه فلأننا نقول إنه لا عيب يقدح في إلهية هذه الكواكب إلا أنها أجسام فتكون مؤلفة من الأجزاء والأبعاد ، وأيضا إنها متناهية ومحدودة ، وأيضا إنها متغيرة ومتحركة ومتقلة من حال إلى حال فهذه الأشياء إن لم تكن عيوباً في الإلهية امتنع العلم في إلهيتها ، وإن كانت عيوباً في الإلهية وجب تزويجها بغيرها بأسرها فوجب الجزم بأن إله العالم والسياد والأرض منزّه عن الجسمية والأعضاء والأبعاد والحد والنهاية والمكان والجهة ، فهذا يان الاهتداء بهذه الكواكب في بر التعطيل وبحر التشبيه ، وهذا وإن كان عدولا عن حقيقة اللفظ إلى مجازة إلا أنه قريب مناسب لمعظمة كتاب الله تعالى

(الوجه السادس) في منافع هذه الكواكب ما ذكره الله تعالى في قوله (ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) فنه على سبيل الاجمال على أن في وجود كل واحد منها حكمة عالية ومنفعة شريفة ، وليس كل ما لا يحيط عقلا به على التفصيل وجب نفيه فن أراد أن يقدر حكمة الله تعالى في ملكه وملكوته بمكيال خياله ومقياس قياسه فقد ضل ضلالا مبينا ، ثم إنه تعالى لما ذكر الاستدلال بأحوال هذه النجوم . قال (فصلنا الآيات لقوم يعلمون) وفيه وجوه الأول : المراد أن هذه النجوم كما يمكن أن يستدل بها على الطرقات في ظلمات البر والبحر ، فكذلك يمكن أن يستدل بها على معرفة الصانع الحكيم ، وكال قدرته وعلمه . الثاني : أن يكون المراد من العلم وهنا النقل لقوله (قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون) نظير قوله تعالى في سورة البقرة (إن في خلق السموات والأرض) إلى قوله (لآيات لقوم يعلمون) وفي آل عمران أن قوله (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب) والثالث : أن يكون المراد من قوله

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَوْعِدٌ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ
لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾

(لقوم يعلمون) لقوم يتفكرون ويتأملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول ويتقنون من الشاهد إلى الغائب .

قوله تعالى (وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فستقرومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون) هذا نوع رابع من دلائل وجود الاله وكال قدرته وعلمه ، وهو الاستدلال بأحوال الانسان فنقول لاشبهة في أن النفس الواحدة هي آدم عليه السلام وهي نفس واحدة . وحوا مخلوقة من صلح من أضلاعه . فصار كل الناس من نفس واحدة وهي آدم .
فان قيل : فإ القول في عيسى ؟

قلنا : هو أيضاً مخلوق من مريم التي هي مخلوقة من أويها .

فان قالوا : أليس أزل القرآن قد دل على أنه مخلوق من الكلمة أو من الروح المنفوخ فيها فكيف يصح ذلك ؟

قلنا : كلمة «من» تفيد ابتداء الغاية ولا نزاع أن ابتداء تكون عيسى عليه السلام كان من مريم وهذا القدر كاف في صحة هذا اللفظ . قال القاضي : فرق بين قوله (أنشأكم) وبين قوله (خلقكم) لأن أنشأكم يفيد أنه خلقكم لا ابتداء . ولكن على وجه النمو والنشوء لا من مظهر من الأبوين ، كما يقال : في النبات إنه تعالى أنشأ بمعنى النمو والزيادة إلى وقت الانتهاء . وأما قوله (فستقرومستودع) ففيه مباحث :

(البحث الأول) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (فستقرومستودع) بكسر القاف والباقون بفتحها قال أبو علي الفارسي . قال سيدييه ، يقال : قر في مكانه واستقر فن كسر القاف كان المستقر بمعنى القار وإذا كان كذلك وجب أن يكون خبره المضمر «منكم» أي منكم مستقر . ومن فتح القاف فليس على أنه مفعول به لأن استقر لا يتعدى فلا يكون له مفعول به فيكون اسم مكان فالمستقر بمنزلة المقر . وإذا كان كذلك لم يجوز أن يكون خبره المضمر «منكم» بل يكون خبره «لكم» فيكون التقدير لكم مقر وأما المستودع فان استودع فعل يتعدى إلى مفعولين تقول استودعت زيدا ألفاً وأودعت مثله ، فالمستودع يجوز أن يكون اسماً للانسان الذي استودع ذلك المكان ويجوز أن يكون المكان نفسه .

إذا عرفت هذا فنقول : من قرأ مستقراً بفتح القاف جعل المستودع مكاناً ليكون مثل المغطوف عليه والتقدير فلكم مكان استقرار ومكان استيداع ومن قرأ (فستقر) بالكسر ، فالمعنى : منكم مستقر ومنكم مستودع ، والتقدير : منكم من استقر ومنكم من استودع . والله أعلم .

(المبحث الثاني) الفرق بين المستقر والمستودع أن المستقر أقرب إلى النبات من المستودع فالشيء الذي حصل في موضع ولا يكون على شرف الزوال يسمى مستقراً فيه ، وأما إذا حصل فيه وكان على شرف الزوال يسمى مستودعاً لأن المستودع في معرض أن يسترد في كل حين وأوان . إذا عرفت هذا فنقول :كثر اختلاف المفسرين في تفسير هذين اللفظين على أقوال : فالأول : وهو المنقول عن ابن عباس في أكثر الروايات أن المستقر هو الأرحام والمستودع الأصلاب قال كريب : كتب جرير إلى ابن عباس يسأله عن هذه الآية فأجاب المستودع الصلب والمستقر الرحم ثم قرأ (ونقر في الأرحام ما نشاء) وبما يدل أيضاً على قوة هذا القول أن النطفة الواحدة لا تتبع في صلب الأب زماناً طويلاً والجنين يبقى في رحم الأم زماناً طويلاً ، ولما كان المكث في الرحم أكثر مما في صلب الأب كان حل الاستقرار على المكث في الرحم أولى .

(والقول الثاني) أن المستقر صلب الأب والمستودع رحم الأم ، لأن النطفة حصلت في صلب الأب لا من قبل الغير وهي حصلت في رحم الأم بفعل الغير ، فحصل تلك النطفة في الرحم من قبل الرجل مشبه بالوديمة لأن قوله (فستقر ومستودع) يقتضى كون المستقر متقدماً على المستودع وحصول النطفة في صلب الأب مقدم على حصولها في رحم الأم ، فوجب أن يكون المستقر مافي أصلاب الآباء ، والمستودع مافي أرحام الأمهات .

(والقول الثالث) وهو قول الحسن المستقر حاله بعد الموت لأنه إن كان سعيماً فقد استقرت تلك السعادة ، وإن كان شقيماً فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبدل في أحوال الإنسان بعد الموت وأما قبل الموت فالأحوال متبدلة . فالكافر قد يتقلب مؤمناً والزنديق قد يتقلب صديقاً ، فهذه الأحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهها بالوديمة التي تكون مشرقة على الزوال والذهاب . (والقول الرابع) وهو قول الأصم . إن المستقر من خلق من النفس الأولى ودخل الدنيا واستقر فيها ، والمستودع الذي لم يخلق بعد وسيخلق .

(والقول الخامس) للأصم أيضاً المستقر من استقر في قرار الدنيا والمستودع من في القبور حتى يبعث . وعن قتادة على العكس منه فقال مستقر في القبر ومستودع في الدنيا .

(القول السادس) قول أبي مسلم الأصهباني أن التقدير هو الذي أنشأكم من نفس واحدة

فنكم مستقر ذكر ومنكم مستودع أثني إلا أنه تعالى عبر عن الذكر بالمستقر لأن النطفة إنما تولد في صلبه وإنما تستقر هناك وعبر عن الأثني بالمستودع لأن رجحاً شبيهة بالمستودع لتلك النطفة . والله أعلم .

(المبحث الثالث) مقصود الكلام أن الناس إنما تولدوا من شخص واحد وهو آدم عليه السلام ، ثم اختلفوا في المستقر والمستودع بحسب الوجوه المذكورة فنقول . الاختصاص الانسانية متساوية في الجسمية ومختلفة في الصفات التي باعتبارها حصل تفاوت في المستقر والمستودع والاختلاف في تلك الصفات لا بد له من سبب ومؤثر وليس السبب هو الجسمية ولو ازمها وإلا لامتنع حصول التفاوت في الصفات ، فوجب أن يكون السبب هو الفاعل المختار الحكيم ونظير هذه الآية في الدلالة قوله تعالى (واختلاف ألسنتكم وألوانكم)

ثم قال تعالى (قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون) والمراد من هذا التفصيل أنه بين هذه الدلائل على وجه الفصل البعض عن البعض . ألا ترى أنه تعالى تمسك أولاً بتكوين النبات والشجر من الحب والنوى ، ثم ذكر بعده التمسك بالدلائل الفلكية من ثلاثة وجوه ، ثم ذكر بعده التمسك بأحوال تكوين الإنسان تقديم تعالى بعض هذه الدلائل عن بعض ، وفصل بعضها عن بعض لقوم يفقهون ، وفيه إبحاث : الأول : قوله (لقوم يفقهون) ظاهره مشعر بأنه تعالى قد يفصل الفعل لفرض وحكمة .

وجواب أهل السنة : أن اللام لام العاقبة ، أو يكون ذلك محولاً على التشبيه بحال من يفعل الفعل لفرض . والثاني : أن هذه الآية تدل على أنه تعالى أراد من جميع الخلق الفقه ، والفهم والإيمان . وما أراد بأحد منهم الكفر . وهذا قول المعتزلة .

وجواب أهل السنة : إن المراد منه كآنه تعالى يقول : إنما فصلت هذا البيان لمن عرف وقفه وفهم ، وهم المؤمنون لا غير . والثالث : أنه تعالى ختم الآية السابقة ، وهي الآية التي استدل فيها بأحوال النجوم بقوله (يعلمون) وختم آخر هذه الآية بقوله (يفقهون) والفرق أن إنشاء الإنسان من واحدة ، وتصرفهم بين أحوال مختلفة ألفت وأدق صنعة وتدبيراً ، فكان ذكر الفقه هنا لأجل أن الفقه يفيد مزيد فطنة وقوة ذكاء وفهم . والله أعلم .

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قَنَاطِيرُ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٩٩﴾

قوله تعالى ﴿وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون﴾ اعلم أن هذا النوع الخامس من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته ورحمته ووجوه إhsانه إلى خلقه .

واعلم أن هذه الدلائل كما أنها دلائل في أيضاً نعم بالغة ، وإحسانات كاملة ، والكلام إذا كان دليلاً من بعض الوجوه ، وكان إنعاماً وإحساناً من سائر الوجوه . كان تأثيره في القلب عظيماً ، وعند هذا يظهر أن المشتغل بدعوة الخلق إلى طريق الحق لا ينبغي أن يصد عن هذه الطريقة ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر قوله تعالى ﴿وهو الذي أنزل من السماء ماء﴾ يقتضي نزول المطر من السماء ، وعند هذا اختلف الناس ، فقال أبو علي الجبائي في تفسيره : أنه تعالى ينزل الماء من السماء إلى السحاب ، ومن السحاب إلى الأرض . قال لأن ظاهر النص يقتضي نزول المطر من السماء ، والسدول عن الظاهر إلى التأويل ، إنما يحتاج إليه عند قيام الدليل على أن إجراء اللفظ على ظاهره غير ممكن ، وفي هذا الموضع لم يعم دليل على امتناع نزول المطر من السماء ، فوجب إجراء اللفظ على ظاهره .

وأما قول من يقول : إن البخارات الكثيرة تجتمع في باطن الأرض . ثم تصعد وترفع إلى الهواء ، فينقذ الثم منها ويتقاطر ، وذلك هو المطر ، فقد احتج الجبائي على فساده من وجوه : الأول : أن البرد قد يوجد في وقت الحر ، بل في صميم الصيف ، ونجد المطر في أبرد وقت ينزل غير جامد ، وذلك يطل قلوبهم .

ولنقاتل أن يقبل : إن القوم يجهلون عنه فيقولون : لاشك أن البخار أجزاء مائية وطبيعتها البرد ، ففي وقت الصيف يستولى الحر على ظاهر السحاب ، فيهرب البرد إلى باطنه ، فيقوى البرد هناك بسبب الاحتكاك ، فيحدث البرد ، وأما في وقت برد الهواء يستولى البرد على ظاهر السحاب ، فلا يقوى البرد في باطنه ، فلا جرم لا ينمقد جدا بل ينزل ماء ، هذا ما قالوه . ويمكن أن يجاب عنه بأن الطبقة العالية من الهواء باردة جدا عندكم ، فإذا كان اليوم يوما باردا شديد البرد في صميم الشتاء ، فذلك الطبقة باردة جدا ، والهواء المحيط بالأرض أيضاً بارد جدا ، فوجب أن يشتد البرد ، وأن لا يحدث المطر في الشتاء البتة ، وحيث شاهدنا أنه قد يحدث فسد قولكم ، والله أعلم .

(الحجة الثانية) مما ذكره الجبائي أنه قال : إن البخارات إذا ارتفعت وتصادعت تفرقت وإذا تفرقت لم تولد منها قطرات الماء ، بل البخار إنما يجتمع إذا اتصل بسقف متصل أملس كسقف الحمامات المزججة . أما إذا لم يكن كذلك لم يسلم منه ماء كثير ، فإذا تصاعدت البخارات في الهواء ، وليس فوقها سطح أملس متصل به تلك البخارات ، وجب أن لا يحصل منها شيء من الماء . ولنقاتل أن يقول : القوم يجهلون عنه : بأن هذه البخارات إذا تصاعدت وتفرقت ، فإذا وصلت عند صعودها وتفرقت إلى الطبقة الباردة من الهواء بردت ، والبرد يوجب الثقل والنزول ، فيسبب قوة ذلك البرد عادت من الصعود إلى النزول ، والعالم كسرى الشكل ، فلما رجعت من الصعود إلى النزول ، فقد رجعت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز ، فذلك الذرات بهذا السبب تلاحقت وتواصلت ، فحصل من اتصال بعض تلك الذرات بعض قطرات الأمطار .

(الحجة الثالثة) ما ذكره الجبائي قال : لو كان تولد المطر من صعود البخارات ، فالبخارات دائمة الارتفاع من البحار ، فوجب أن يدوم هناك نزول المطر ، وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علينا فساد قولهم . قال : ثبت بهذه الوجوه ، أنه ليس تولد المطر من بخار الأرض ، ثم قال : والقوم إنما احتاجوا إلى هذا القول ، لأنهم اعتقدوا أن الأجسام قديمة ، وإذا كانت قديمة امتنع دخول الزيادة والنقصان فيها ، وحيث لا معنى لحدوث الحوادث إلا اتصاف تلك الذرات بصفة بعد أن كانت موصوفة بصفات أخرى ، فلها السبب احتالوا في تكوين كل شيء عن مادة معينة ، وأما المسلمون . فلما اعتقدوا أن الأجسام محدثة ، وأن خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الأجسام كيف شاء وأراد ، فمند هذا لاجابة إلى استخراج هذه التكاليف ، ثبت أن ظاهر القرآن يدل في هذه الآية على أن الماء إنما ينزل من السماء ، ولا دليل على امتناع هذا الظاهر ، فوجب القول بحمله على ظاهره ، وما يؤكد ما قلناه : أن جميع الآيات ناطقة بنزول المطر من السماء . قال تعالى

(وأنزلنا من السماء ماء طهورا) وقال (وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به) وقال (وينزل من السماء من جبال فيها من برد) ثبت أن الحق ، أنه تعالى ينزل المطر من السماء بمعنى أنه يخلق هذه الاجسام في السماء . ثم ينزلها إلى السحاب . ثم من السحاب إلى الارض .

(والقول الثاني) المراد إنزال المطر من جانب السماء ماء

(والقول الثالث) أنزل من السحاب ماء وسمى الله تعالى السحاب سماء ، لأن العرب تسمى كل ما فوقك سماء كسماء البيت ، فهذا ما قيل في هذا الباب .

(المسألة الثانية) قل الواحدى فى البسيط عن ابن عباس : يريد بالماء ههنا المطر ولا ينزل نقطة من المطر إلا ومعها ملك ، والفلاسفة يحملون ذلك الملك على الطبيعة الحالة فى تلك الجسمة الموجهة لذلك النزول ، فأما أن يكون معه ملك من ملائكة السموات ، فالقول به مشكل والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قوله «فأخرجنا به نبات كل شيء» فيه أبحاث :

(البحث الأول) ظاهر قوله «فأخرجنا به نبات كل شيء» يدل على أنه تعالى إنما أخرج النبات بواسطة الماء ، وذلك يوجب القول بالطبع والمتكلمون ينكرونه ، وقد بلغنا فى تحقيق هذه المسألة فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) فلا فائدة فى الإعادة .

(البحث الثانى) قال القراء : قوله «فأخرجنا به نبات كل شيء» ظاهره يقتضى أن يكون لكل شيء نبات . وليس الأمر كذلك ، فكان المراد فأخرجنا به نبات كل شيء له نبات ، فإذا كانت كذلك ، فالذى لا نبات له لا يكون داخلا فيه .

(البحث الثالث) قوله «فأخرجنا به» بعهد قوله (أنزل) يسمى التفاتا . ويعمد ذلك من الفصاحة .

واعلم أن أصحاب العربية ادعوا أن ذلك يعد من الفصاحة . وما بينوا أنه من أى الوجه يعد من هذا الباب ؟ وأما نحن فقد أطيننا فيه فى تفسير قوله تعالى (حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم برح طيبة) فلا فائدة فى الإعادة .

(والبحث الرابع) قوله «فأخرجنا» صيغة الجمع . وانه واحد فرد لا شريك له ، إلا أن الملك العظيم إذا كنئ . عن نفسه ، فأما يكنئ بصيغة الجمع ، فكذلك ههنا . ونظيره قوله (إننا أنزلناه . إننا أرسلنا نوحا . إننا نحن نزلنا الذكر)

أما قوله «فأخرجنا منه خضرا» فقال الزجاج : معنى خضر ، كمنى أخضر ، يقال أخضر

فهو أخضر وخضر، مثل أعور فهو أعور وعور . وقال الليث : الخضر في كتاب الله هو الزرع وفي الكلام كل نبات من الخضر ، وأقول انه تعالى حصر الثبوت في الآية المتقدمة في قسمين : حيث قال : (ان الله فائق الحب والنوى) فالتى يثبت من الحب هو الزرع ، والذي يثبت من النوى هو الشجر فاعتبر هذه القسمة أيضا في هذه الآية فابتدأ بذكر الزرع ، وهو المراد بقوله (فأخرجنا منه خضرا) وهو الزرع ، كما روينا عن الليث . وقال ابن عباس : يريد القمح والشعير والسلت والذرة والأرز ، والمراد من هذا الخضر العود الأخضر الذي يخرج أولا ويكون السبيل في أعلاه وقوله (نخرج منه حبا متراكبا) يعنى يخرج من ذلك الخضر حبا متراكبا بعنه على بعض في سبلة واحدة ، وذلك لأن الأصل هو ذلك العود الأخضر وتكون السبلة مركبة عليه من فوقه وتكون الجليات متراكبة بعضها فوق بعض ، ويحصل فوق السبلة أجسام دقيقة حادة كأنها الإبر ، والمقصود من تطبيقها أن تمنع الطيور من التقاط تلك الحبات المتراكبة .

ولما ذكر ما يثبت من الحب أتبعه بذكر ما يثبت من النوى ، وهو القسم الثانى فقال (ومن النخل من طلها قنوان دائية) وههنا مباحث :

(البحث الأول) أنه تعالى قدم ذكر الزرع على ذكر النخل ، وهذا يدل على أن الزرع أفضل من النخل . وهذا البحث قد أفرد الجاحظ فيه تصنيفا مطولا

(البحث الثانى) روى الواحدى عن أبى عبيدة أنه قال : أطلعت النخل إذا أخرجت طلها وطلها كبرانها قبل أن ينشق عن الاغريض ، والاغريض يسمى طلما أيضا . قال والطلع أول ما يرى من عذق النخلة ، الواحدة طلعة . وأما (قنوان) فقال الزجاج . القنوان جمع قنو . مثل صنوان وصنو . وإذا ثبتت القنوقلت قنوان بكسر النون ، لجاء هذا الجمع على لفظ الاثنين والاعراب في النون للجمع

إذا عرفت تفسير اللفظ فنقول : قوله (قنوان دائية) قال ابن عباس : يريد العراجين التى قد تدلت من الطلع دائية من يجتنيها . وروى عنه أيضا انه قال : قصار النخل اللاحقة ضوقها بالأرض قال الزجاج : ولم يقل ومنها قنوان بعيدة لأن ذكر أحد القسمين يدل على الثانى كما قال (سرايل تقيمكم الحر) ولم يقل سرايل تقيمكم البرد ، لأن ذكر أحد الضدين يدل على الثانى ، فكذا ههنا وقيل أيضا : ذكر الدائية في القرية ، وترك البعيدة لأن النعمة في القرية أكل وأكثر .

(والبحث الثالث) قال صاحب الكشف (قنوان) رفع بالابتداء (ومن النخل) خبره (ومن طلها) بدل منه كناية . قيل : وحاصلة من طلع النخل قنوان ، ويجوز أن يكون الخبر محذوفا لإدلاله

أخرجنا عليه تقديره ، ومخرجة من طلع النخل قنوان . ومن قرأ يخرج منه (حب متراكب) كان (قنوان) عنده معطوفاً على قوله (حب) وقرى (قنوان) يضم القاف وفتحا على أنه اسم جمع كركب لأن فلان ليس من باب التكسير .

ثم قال تعالى (وجنات من أعناب والزيتون والرمان) وفيه أبحاث .

(البحث الأول) قرأ عاصم (جنات) يضم التاء ، وهي قراءة على رضى الله عنه : والباقون (جنات) بكسر التاء . أما القراءة الأولى فلها وجهان : الأول : أن يراد ، وثم جنات من أعناب أى مع النخل والثاني : أن يعطف على (قنوان) على معنى وحاصلة أو ومخرجة من النخل قنوان وجنات من أعناب وأما القراءة بالنصب فوجهها العطف على قوله (نبات كل شيء) والتقدير : وأخرجنا به جنات من أعناب ، وكذلك قوله (والزيتون والرمان) قال صاحب الكشف : والاحسن أن يتعصبا على الاختصاص كقوله تعالى (والمتعيمين الصلاة) لفضل هذين الصنفين .

(البحث الثاني) قال الفراء : قوله (والزيتون والرمان) يريد شجر الزيتون ، وشجر الرمان كما قال (وأسأل القرية) يريد أهلها .

(البحث الثالث) اعلم أنه تعالى ذكر هنا أربعة أنواع من الأشجار . النخل والعنب والزيتون والرمان ، وإنما قدم الزرع على الشجر لأن الزرع غذاء ، وثمار الأشجار فواكه ، والغذاء مقدم على الثمرة ، وإنما قدم النخل على سائر الفواكه لأن التمر يجرى مجرى الغذاء بالنسبة إلى العرب ولأن الحكماء يبنون أن بينه وبين الحيوان مشابة في خواص كثيرة بحيث لا توجد تلك المشابة في سائر أنواع النبات ، ولهذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام «أكرموا عتكم النخلة ، فإنها خلقت من بقية طينة آدم» وإنما ذكر العنب عقيب النخل لأن العنب أشرف أنواع الفواكه ، وذلك لأنه من أول ما يظهر يصير متفعاً به إلى آخر الحال فأول ما يظهر على الشجر يظهر خيوط خضر دقيقة حامضة الطعم لذينة المظم ، وقد يمكن اتخاذ الطباخ منه ، ثم بعده يظهر الحصرم ، وهو طعام شريف للأصحاء والمرضى ، وقد يتخذ الحصرم أشربة لطيفة المذاق نافعة لأصحاب الصفراء ، وقد يتخذ الطباخ منه ، فكانه أئذ الطباخ الحامضة ، ثم إذا تم العنب فهو أئذ الفواكه وأشهاها ، ويمكن ادخار العنب الملقق سنة أو أقل أو أكثر ، وهو في الحقيقة أئذ الفواكه المدخرة ثم يبقى منه أربعة أنواع من المتاولات ، وهى الزبيب والدبس والحمر والخل ، ومنافع هذه الأربعة لا يمكن ذكرها إلا في المجلدات ، والحمر ، وإن كان الشرع قد حرمها . ولكنه تعالى قال في صفتها (ومنافع للناس) ثم قال (وإنهما أكبر من نعمهما) فأحسن ما في العنب جمعه . والاطباء يتخذون منه جوارشانات عظيمة النفع للمعدة الضعيفة الرطبة ، ثبت أن العنب كآفة سلطان الفواكه ، وأما الزيتون

فهو أيضا كثير النفع لأنه يمكن تناوله كما هو ، ويفصل أيضا عنه دهن كثير عظيم النفع في الأكل وفي سائر وجوه الاستعمال . وأما الرمان فخاله عجيب جدا ، وذلك لأنه جسم مركب من أربعة أقسام : قشره وشحمه وعجمه ومأؤه

أما الأقسام الثلاثة الأولى فهي : القشر والشحم والعجم ، فكلها باردة يابسة أرضية كثيفة قابضة فصفة قوية في هذه الصفات ، وأما ماء الرمان ، فيالضد من هذه الصفات . فانه ألذ الأشربة والطفها وأقربها إلى الاعتدال وأشدّها مناسبة للطباع المعتدلة ، وفيه تقوية للزجاج الضعيف ، وهو غذاء من وجه ودواء من وجه ، فإذا تأملت في الرمان وجدت الأقسام الثلاثة موصوفة بالكثافة التامة الأرضية ، ووجدت القسم الرابع وهو ماء الرمان موصوفاً بالطاقة والاعتدال فكانه سبحانه جمع فيه بين المتضادين المتغايرين ، فكانت دلالة القدرة والرحمة فيه أكمل وآم .

واعلم أن أنواع النبات أكثر من أن تحصى بشرحها مجلدات ، فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه الأقسام الأربعة التي هي أشرف أنواع النبات ، واكتفى بذكرها تنبيها على البواقى ، ولما ذكرها قال تعالى (مشتبها وغير متشابه) وفيه مباحث : الأول : في تفسير (مشتبها) وجوه : الأول : أن هذه الفواكه قد تكون متشابهة في اللون والشكل مع أنها تكون مختلفة في الطعم واللذة ، وقد تكون مختلفة في اللون والشكل مع أنها تكون متشابهة في الطعم واللذة ، فإن الأعناب والرياح قد تكون متشابهة في الصورة واللون والشكل . ثم إنها تكون مختلفة في الخلوة والمحوضة وبالعكس . الثاني : أن أكثر الفواكه يكون ما فيها من القشر والعجم متشابهاً في الطعم والخاصية . وأما ما فيها من اللحم والرطوبة فانه يكون مختلفاً في الطعم ، والثالث : قال قتادة : أوراق الأشجار تكون قريبة من التشابه . أما ثمارها فتكون مختلفة ، ومنهم من يقول : الأشجار متشابهة والثمار مختلفة ، والرابع : أقول إنك قد تأخذ العنقود من العنب فتشعر بجميع جهاته مدركة نضيجة حلوة طيبة إلا حبات مخصوصة منها بقيت على أول حالها من الخضرة والخمسة والمفوضة . وعلى هذا التقدير : فبعض حبات ذلك العنقود متشابهة وبعضها غير متشابهة .

(والباحث الثاني) يقال : اشتبه الشيان وتشابها كقولك استويا وتساويا ، والاحتمال والتفاعل يشتركان كثيرا ، وقرئ (متشابه وغير متشابه)

(والباحث الثالث) إنما قال مشتبها ولم يقل مشتبين إما اكتفاء بوصف أحدهما ، أو على تقدير : والزيتون مشتبها وغير متشابه والرمان كذلك كقوله :

رمانى بأمر كنت منه وزالى برىا ومن أجل الطوى رمانى

ثم قال تعالى (انظروا إلى ثمرة إذا أثمر وينعه) وفيه مباحث :

(البحث الأول) قرأ حمزة والكسائي (ثمرة) بضم التاء والميم ، وقرأ أبو عمرو (ثمرة) بضم التاء وسكون الميم والباقرن بفتح التاء والميم . أما قراءة حمزة والكسائي : فلها وجهان :

(الوجه الأول) وهو الابين أن يكون جمع ثمرة على ثمر كما قالوا : خشبة وخشب . قال تعالى (كأنهم خشب مسندة) وكذلك آفة وأكم . ثم يخففون فيقولون أكم . قال الشاعر :

نرى الأكم فيها مجدداً للحوافر

(والوجه الثاني) أن يكون جمع ثمرة على ثمار ، ثم جمع ثماراً على ثمر فيكون ثمر جمع الجمع ، وأما قراءة أبي عمرو فوجهها أن تخفيف ثمر ثمر كقولهم : رسل ورسل . وأما قراءة الباقرين فوجهها : أن الثمر جمع ثمرة ، مثل بقرة وبقر ، وشجرة وعجر ، وخزرة وخرز .

(والبحث الثاني) قال الواحدي : التسع التسع . قال أبو عبيدة : يقال ينع ينع ، بالفتح في الماضي والكسر في المستقبل . وقال الليث : نعت الثمرة بالكسر ، وأُنعت فهي تينع وتونع لإنعا وينعا بفتح الياء ، وينما بضم الياء ، والنمت يانع ومونغ . قال صاحب الكشاف : وقرئ (وينعه) بضم الياء ، وقرأ ابن محيصن (ويانه)

(والبحث الثالث) قوله (انظروا إلى ثمرة إذا أثمر) أمر بالنظر في حال الثمر في أول حدوثها . وقوله (وينعه) أمر بالنظر في حالها عند تمامها وكاملها ، وهذا هو موضع الاستدلال والحجة التي هي تمام المقصود من هذه الآية . ذلك لأن هذه الآثار والأزهار تولد في أول حدوثها على صفات مخصوصة ، وعند تمامها وكاملها لا تبقى على حالاتها الأولى ، بل تنتقل إلى أحوال معضادة للأحوال السابقة ، مثل أنها كانت موصوفة بلون الخضرة فتصير ملونة بلون السواد أو بلون الحمرة ، وكانت موصوفة بالمحوضة فتصير موصوفة بالخلاوة ، وربما كانت في أول الأمر باردة بحسب الطبيعة ، فتصير في آخر الأمر حارة بحسب الطبيعة ، فحصل هذه التبدلات والتغيرات لا بد له من سبب ، وذلك السبب ليس هو تأثير الطباع والفصول والأنجم والأفلاك ، لأن نسبة هذه الأحوال بأسرها إلى جميع هذه الأجسام المتباينة متساوية متشابهة ، والنسب المتشابهة لا يمكن أن تكون أسباباً لحدوث الحوادث المختلفة ، ولما بطل إسناد حدوث هذه الحوادث إلى الطباع والأنجم والأفلاك وجب إسنادها إلى القادر المختار الحكيم الرحيم المدبر لهذا العالم على وفق الرحمة والمصلحة والحكمة . ولما نبه الله سبحانه على مافي هذا الوجه اللطيف من الدلالة قال (إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون) قال القاضي : المراد لمن يطلب الإيمان بالله تعالى ، لأنه آية لمن آمن ولمن لم يؤمن ، ويحتمل أن يكون

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنِّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ
وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ﴿١٠٠﴾

وجه تخصيص المؤمنين بالذكر أنهم الذين انتفعوا به دون غيرهم كما تقدم تقريره في قوله (هدى للتقين)

ولقائل أن يقول: بل المراد منه أن دلالة هذا الدليل على إثبات الإله القادر المختار ظاهرة قوية جلية، فكان قاتلاً قال: لم وقع الاختلاف بين الخلق في هذه المسألة مع وجود مثل هذه الدلالة الجلية الظاهرة القوية؟ فأجيب عنه بأن قوة الدليل لا تفيد ولا تنفع إلا إذا قدر الله للعبد حصول الإيمان، فكانه قيل: هذه الدلالة على قوتها وظهورها دلالة لمن سبق قضاء الله في حقه بالإيمان، فأما من سبق قضاء الله له بالكفر لم ينتفع بهذه الدلالة البتة أصلاً، فكان المقصود من هذا التخصيص التنبيه على ما ذكرناه. والله أعلم،

قوله تعالى (وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون) في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) أعلم أنه تعالى لما ذكر هذه البراهين الخمسة من دلائل العالم الأسفل والعالم الأعلى على ثبوت الألوهية، وكمال القدرة والرحمة. ذكر بعد ذلك أن من الناس من أثبت لله شركاء، وأعلم أن هذه المسألة قد تقدم ذكرها إلا أن المذكور ههنا غير ما تقدم ذكره وذلك لأن الذين أثبتوا الشريك لله فرق وطوائف.

(والطائفة الأولى) عبدة الأصنام فهم يقولون الأصنام شركاء لله في العبودية، ولكنهم معترفون بأن هذه الأصنام لا قدرة لها على الخلق والابجد والتكوين.

(والطائفة الثانية) من المشركين الذين يقولون، مدبر هذا العالم هو الكواكب، وهؤلاء فريقان منهم من يقول: إنها واجبة الوجود لذاتها، ومنهم من يقول: أنها ممكنة الوجود لذواتها محدثة، وغالطها هواه تعالى، إلا أنه سبحانه فرض تدبير هذا العالم الأسفل اليها وهؤلاء هم الذين حكى الله عنهم أن الخليل صلى الله عليه وسلم ناظرهم بقوله (لأحب الأولين) وشرح هذا الدليل قد مضى.

(والطائفة الثالثة) من المشركين الذين قالوا الجملة هذا العالم بما فيه من السموات والأرضين إلهان:

أحدهما فاعل الخير . والثاني فاعل الشر ، والمقصود من هذه الآية حكاية مذهب هؤلاء فهذا تقرير نظم الآية والتنبيه على ما فيها من الفوائد . فروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال قوله تعالى (وجعلوا لله شركاء الجن) نزلت في الزنادقة الذين قالوا إن الله وإليس أخوان فآله تعالى خالق الناس والدواب والأنعام والخيريات ، وإليس خالق السباع والحيات والمقارب والشرور . واعلم أن هذا القول الذي ذكره ابن عباس أحسن الوجوه المذكورة في هذه الآية وذلك لأن بهذا الوجه يحصل لهذه الآية مزيد فائدة مغيرة لما سبق ذكره في الآيات المتقدمة ، قال ابن عباس : والذي يقوى هذا الوجه قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) وإنما وصف بكونه من الجن لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار ، والملائكة والروحانيون لا يرون بالعيون فصاروا كأنهم مستتر من العيون ، فهذا التأويل أطلق لفظ الجن عليها ، وأقول : هذا مذهب المجوس ، وإنما قال ابن عباس هذا قول الزنادقة ، لأن المجوس يلقبون بالزنادقة ، لأن الكتاب الذي زعم زرادشت أنه نزل عليه من عند الله مسمى بالزند والمنسوب إليه يسمى زندي . ثم عرب فقيل زنديق . ثم جمع فقيل زنادقة .

واعلم أن المجوس قالوا : كل ما في هذا العالم من الخيريات فهو من يزدان وجميع ما فيه من الشرور فهو من أهرمن ، وهو المسمى بإبليس في شرعنا ، ثم اختلفوا فالأكثرون منهم على أن أهرمن محدث ، ولم في كيفية حدوثه أقوال عجيبة ، والأقلون منهم قالوا : إنه قديم أزلي ، وعلى القولين قد اتفقوا على أنه شريك لله في تدبير هذا العالم لخيرات هذا العالم من الله تعالى وشروره من إبليس فهذا ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما .

فإن قيل : فملى هذا التقدير : القوم أثبتوا لله شريكا واحدا وهو إبليس ، فكيف حكى الله عنهم أنهم أثبتوا لله شركاء ؟

والجواب : أنهم يقولون عسكر الله هم الملائكة ، وعسكر إبليس هم الشياطين والملائكة فيهم كثرة عظيمة ، وهم أرواح طاهرة مقدسة وهم يلهمون تلك الأرواح البشرية بالخيرات والطاعات . والشياطين أيضاً فيهم كثرة عظيمة وهي تلقى الوسوس الحينة إلى الأرواح البشرية ، والله مع عسكره من الملائكة يحاربون إبليس مع عسكره من الشياطين . فلهذا السبب حكى الله تعالى عنهم أنهم أثبتوا لله شركاء من الجن فهذا تفصيل هذا القول .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وخلقهم) إشارة إلى الدليل القاطع الدال على فساد كون إبليس شريكا لله تعالى في ملكه ، وتقريره من وجهين : الأول : أنا قلنا عن المجوس أن الأكثرين منهم

مترفون بأن إبليس ليس يقدم بل هو محدث .

إذا ثبت هذا فنقول : أن كل محدث فله خالق وموجد ، وماذا كان إلا الله سبحانه وتعالى فهو لا اله الا هو يلزمهم القطع بأن خالق إبليس هو الله تعالى ، ولما كانت إبليس أصلاً لجميع الشرور والآفات والمفاسد والقبايح ، والمجوس سلوا أن خالقهم هو الله تعالى ، فثبت قد سلوا أن إله العالم هو الخالق لما هو أصل الشرور والقبايح والمفاسد ، وإذا كان كذلك امتنع عليهم أن يقولوا لا بد من إلهين يكون أحدهما فاعلاً للخيرات ، والثاني يكون فاعلاً للشرور لأن هذا الطريق ثبت أن إله الخير هو بعينه الخالق لهذا الذي هو الشر الاعظم بقوله تعالى (وخلقهم) إشارة إلى أنه تعالى هو الخالق لمؤلاء الشياطين على مذهب المجوس ، وإذا كان خالقاً لهم فقد اعترفوا بكون إله الخير فاعلاً للاعظم الشرور ، وإذا اعترفوا بذلك سقط قولهم : لا بد للخيرات من إله ، وللشرور من إله آخر .

(والوجه الثاني) في استنباط الحق من قوله (وخلقهم) ما بينا في هذا الكتاب وفي كتاب الاربعين في أصول الدين أن ماسوى الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث، ينتج أن ماسوى الواحد الاحد الحلق فهو محدث، فيلزم القطع بأن إبليس وجميع جنوده يكونون موصوفين بالحدوث . وحصول الوجود بعد العدم ، وحيث يعود الالتزام المذكور على ماقرناه ، فهذا تقرير المقصود الاصلى من هذه الآية وباقه التوفيق .

(المسألة الثانية) قوله تعالى (وجعلوا لله شركاء الجن) معناه : وجعلوا الجن شركاء لله .

فان قيل : فما الفائدة في التقديم ؟

قلنا : قال سيويه : إنهم يقدمون الإله الذي هم بشأنه أعنى ، فالفائدة في هذا التقديم استعظام أن يتخذ لله شريك سواء كان ملكاً أو جنياً أو إنسياً أو غير ذلك . فهذا هو السبب في تقديم اسم الله على الشركاء .

إذا عرفت هذا فنقول : قرئ (الجن) بالنصب والرفع والجذر ، أما وجه النصب فالشهور أنه بدل من قوله (شركاء) قال بعض المحققين : هذا ضعيف لأن البدل ما يقوم مقام المبدل ، فلو قيل : وجعلوا لله الجن لم يكن كلاماً مفهوماً بل الأولى جعله عطف بيان . وأما وجه الرفع فالمراد به أنه لما قيل (وجعلوا لله شركاء) فهذا الكلام لو وقع الاختصار عليه لصح أن يراد به الجن والأنس والحجر والوش فكانه قيل ومن أولئك الشركاء ؟ فقيل : الجن . وأما وجه القراءة بالجرف على الإضافة التي هي التبيين .

(المسألة الثالثة) اختلفوا في تفسير هذه الشركة على ثلاثة أوجه: فالأول: ما ذكرناه من أن المراد منه حكاية قول من ثبت العالم إلهين أحدهما فاعل الخير والثاني فاعل الشر.

(والقول الثاني) أن الكفار كانوا يقولون الملائكة بنات الله وهؤلاء يقولون المراد من الجن الملائكة، وإنما حسن إطلاق هذا الاسم عليهم، لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار، والملائكة مستترون عن الأعين، وكان يجب على هذا القائل أن يبين أنه كيف يلزم من قولهم الملائكة بنات الله؟ قولهم يجعل الملائكة شركاء لله حتى يتم انطباق لفظ الآية على هذا المعنى، ولعله يقال: إن هؤلاء كانوا يقولون الملائكة مع أنها بنات الله فهي مدبرة لأحوال هذا العالم وحيث يحصل الشرك.

(والقول الثالث) وهو قول الحسن وطائفة من المفسرين أن المراد: أن الجن دعوا الكفار إلى عبادة الأصنام، وإلى القول بالشرك، فقبلوا من الجن هذا القول وأطاعوه، فصاروا من هذا الوجه قائلين: يكون الجن شركاء لله تعالى. وأقول: الحق هو القول الأول. والقولان الآخران ضيعان جدا. أما تفسير هذا الشرك بقول العرب الملائكة بنات الله، فهذا باطل من وجوه:

(الوجه الأول) أن هذا المنهج قد حكاه الله تعالى بقوله (وخرقوا له بنين وبنات بغير علم) فاقول بآيات البنات لله ليس إلا قول من يقول الملائكة بنات الله، فلو فسرنا قوله (وجعلوا لله شركاء الجن) بهذا المعنى يلزم منه التكرار في الموضع الواحد من غير فائدة، وأنه لا يجوز.

(الوجه الثاني) في إبطال هذا التفسير أن العرب قالوا: الملائكة بنات الله، وإثبات الولد لله غير، وإثبات الشريك له غير، والدليل على الفرق بين الأمرين أنه تعالى ميز بينهما في قوله (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد) ولو كان أحدهما عين الآخر لكان هذا التفصيل في هذه السورة عبثاً.

(الوجه الثالث) أن القائلين يزدان وأهر من يصرحون بإثبات شريك لاله العالم في تدبير هذا العالم، فصرف اللفظ عنه وحمله على إثبات البنات صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه من غير ضرورة وأنه لا يجوز.

(وأما القول الثاني) وهو قول من يقول المراد من هذه الشركة: أن الكفار قبلوا قول الجن في عبادة الأصنام، فهذا في غاية البعد لأن الداعي إلى القول بالشرك لا يجوز تسميته بكونه شريكاً لله لا بحسب حقيقة اللفظ ولا بحسب مجازه، وأيضا فلو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لزم وقوع التكرار من غير فائدة، لأن الرد على عبدة الأصنام وعلى عبدة الكواكب قد سبق على سبيل الاستقصاء، كتبت سقوط هذين القولين، وظهر أن الحق هو القول الذي نصرناه وقويناه.

وأما قوله تعالى ﴿وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم﴾ فيه بحثان:

(البحث الأول) اختلقوا في أن الضمير في قوله (خلقهم) إلى ماذا يعود؟ على قولين :
 (فالقول الأول) إنه عائد إلى (الجن) والمعنى أنهم قالوا الجن شركاء الله ، ثم إن هؤلاء القوم اعترفوا بأن إهرمن محدث ، ثم إن في الجوس من يقول إنه تعالى تفكر في ملكه نفسه واستعظمها فحصل نوع من العجب ، فتولد الشيطان عن ذلك العجب ، ومنهم من يقول شك في قدرة نفسه فتولد من شك الشيطان ، هؤلاء معترفون بأن إهرمن محدث ، وأن محدثه هو الله تعالى فقوله تعالى (وخلقهم) إشارة إلى هذا المعنى ، ومتى ثبت أن هذا الشيطان مخلوق لله تعالى امتنع جملة شريكا لله في تدبير العالم ، لأن الخالق أقوى وأكل من المخلوق ، وجعل الضمير الناقص شريكا للقوى الكامل محال في القول .

(والقول الثاني) أن الضمير عائد إلى الجاعلين ، وهم الذين أئتمروا الشركاء بين الله تعالى وبين الجن ، وهذا القول عندى ضعيف لوجهين : أحدهما : أنا إذا حملناه على ما ذكرناه صار ذلك اللفظ الواحد دليلا قاطعا تاما كاملا في إبطال ذلك المذهب ، وإذا حملناه على هذا الوجه لم يظهر منه فائدة وثانيهما : أن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب ، وأقرب المذكورات في هذه الآية هو الجن ، فوجب أن يكون الضمير عائدا إليه

(البحث الثاني) قال صاحب الكشف : قرئ. (وخلقهم) أى اختلاطهم للافك . يعنى : وجعلوا الله خلقهم حيث نسبوا ذبايحهم إلى الله في قولهم (والله أمرنا بها) ثم قال (وخرقوا له بنين وبنات بغير علم) وفيه مباحث :

(البحث الأول) أقول إنه تعالى حكى عن قوم أنهم أئتمروا إبليس شريكا لله تعالى . ثم بعد ذلك حكى عن أقوام آخرين أنهم أئتمروا لله بنين وبنات . أما الذين أئتمروا البنين فهم النصارى وقوم من اليهود وأما الذين أئتمروا البنات فهم العرب الذين يقولون الملائكة بنات الله وقوله (بغير علم) كالتنبية على ما هو الدليل القاطع في فساد هذا القول وفيه وجوه .

(الحجة الأولى) أن الإله يجب أن يكون واجب الوجود لذاته ، فوله إما أن يكون واجب الوجود لذاته أو لا يكون ، فإن كان واجب الوجود لذاته كان مستقلا بنفسه قائما بذاته لا تعلق له في وجوده بالآخر ، ومن كان كذلك لم يكن والده له البتة لأن الولد مشعر بالفرعية والحاجة وأما إن كان ذلك الولد يمكن الوجود لذاته فيمتد بوجوده بإيجاد واجب الوجود لذاته ، ومن كان كذلك فيكون عبدا له لا ولدا له ، ثبت أن من عرف أن الإله ماهر ، امتنع منه أن يثبت له البنات والبنين .

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَتَى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾

(الحجة الثانية) أن الولد يحتاج إليه أن يقوم مقامه بعد فثاته ، وهذا إنما يعقل في حق من يفنى ، أما من قدس عن ذلك لم يعقل الولد في حقه .

(الحجة الثالثة) أن الولد مشعر بكونه متولداً عن جزء من أجزاء الوالد ، وذلك إنما يعقل في حق من يكون مركباً ويمك انفصال بعض أجزائه عنه ، وذلك في حق الواحد الفرد الواجب لذاته محال ، لحاصل الكلام أن من علم أن الآلهة ماحييته استحالة أن يقول له ولد فكان قوله (وخرقوا له بنين وبنات بغير علم) إشارة إلى هذه الدققة

(البحث الثاني) قرأ نافع (وخرقوا) مشددة الراء . والياقون (خرقوا) خفيفة الراء . قال الواحدى : الاختيار التخييف ، لأنها أكثر والتشديد للمبالغة والتكثير .

(البحث الثالث) قال الفراء : معنى (خرقوا) افعلوا واقتروا . قال : وخرقوا واخترقوا وخلقوا واختلقوا ، واقتروا واحد . وقال الليث . يقال : تخرق الكذب وتخلقه ، وحكى صاحب الكشاف : أنه سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال : كلمة عربية كانت تقولها . كان الرجل إذا كذب كذبة في نادى القوم يقول له بعضهم قد خرقتها ، والله أعلم . ثم قال : ويجوز أن يكون من خرقت الثوب إذا شقه . أى شقوا له بنين وبنات .

ثم إنه تعالى ختم الآية فقال (سبحانه وتعالى عما يصفون) فقوله سبحانه تنزيه لله عن كل مالا يليق به . وأما قوله (وتعالى) فلا شك أنه لا يفيد العلو في المكان ، لأن المقصود مهنا تنزيه الله تعالى عن هذه الأقوال الفاسدة ، والعلو في المكان لا يفيد هذا المعنى . فثبت أن المراد مهنا تعالى عن كل اعتقاد باطل . وقول فاسد ،

فان قالوا : فعلى هذا التفسير لا يبيح بين قوله «سبحانه» وبين قوله «وتعالى» فرق قلنا : بل يبيح بينهما فرق ظاهر ، فان المراد بقوله سبحانه أن هذا القائل يسبحه وينزهه عما لا يليق به والمراد بقوله (وتعالى) كونه في ذاته متعالياً متقدساً عن هذه الصفات سواء سبحه مسبح أولم يسبحه ، فالتسبيح يرجع إلى أحوال المسبحين ، والتعالى يرجع إلى صفته الذاتية التي حصلت له لذاته لا لتبهره

قوله تعالى (بديع السموات والأرض أتى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء

وهو بكل شيء عليم).

اعلم أنه تعالى لما بين فساد قول طوائف أهل الدنيا من المشركين . شرع في إقامة الدلائل على فساد قول من ثبت له الولد فقال (بدیع السموات والأرض)

واعلم أن تفسير قوله (بدیع السموات والأرض) قد تقدم في سورة البقرة إلا أنا نشير هنا إلى ما هو المقصود الأصلي من هذه الآية . فنقول : الإبداع عبارة عن تكوين الشيء من غير سبق مثال ، ولذلك فإن من أتى في فن من الفنون بطريقة لم يسبقه غيره فيها ، يقال : انه أبدع فيه

إذا عرفت هذا فنقول : ان الله تعالى سلم للتصاري أن عيسى حدث من غير أب ولا نطفة بل أنه إنما حدث ودخل في الوجود . لأن الله تعالى أخرجه إلى الوجود من غير سبق الأب

إذا عرفت هذا فنقول : المقصود من الآية أن يقال إنكم إما أن تريدوا بكونه ولداً لله تعالى انه أحدثه على سبيل الإبداع من غير تقدم نطفة ووالد . وإما أن تريدوا بكونه ولد الله تعالى كما هو المألوف للمجهود من كون الانسان ولداً لآبيه ، وإما أن تريدوا بكونه ولداً لله مفهوماً ثالثاً مغايراً لغير المفهومين

أما الاحتمال الأول : فباطل ، وذلك لأنه تعالى وان كان يحدث الحوادث في مثل هذا العالم الأسفل بناء على أسباب معلومة ووسائط مخصوصة إلا أن التصاري يسلبون أن العالم الأسفل يحدث ، وإذا كان الأمر كذلك . لزمهم الاعتراف بأنه تعالى خلق السموات والأرض من غير سابقة مادة ولا مدة ، وإذا كان الأمر كذلك . وجب أن يكون إحداثه للسموات والأرض ابتداءً فلو لزم من مجرد كونه مبداً لاحداث عيسى عليه السلام كونه ولداً له لزم من كونه مبداً للسموات والأرض كونه ولداً لها . ومعلوم أن ذلك باطل بالاتفاق ، ثبت أن مجرد كونه مبداً لعيسى عليه السلام لا يقتضى كونه ولداً له ، فهذا هو المراد من قوله (بدیع السموات والأرض) وإنما ذكر السموات والأرض فقط ولم يذكر ما فيها لأن حدوث ما في السموات والأرض ليس على سبيل الإبداع ، أما حدوث ذات السموات والأرض فقد كان على سبيل الإبداع ، فكان المقصود من الالتزام حاصل بذكر السموات والأرض . لا بذكر ما في السموات والأرض ، فهذا إبطال الوجه الأول

وأما الاحتمال الثاني : وهو أن يكون مراد القوم من الولادة هو الأمر المعتاد المعروف من الولادة في الحيوانات ، فهذا أيضاً باطل ويدل عليه وجوه

(الوجه الأول) أن تلك الولادة لا تصح إلا بمن كانت له صاحبة وشهوة ، وينفصل عنه

جزء. ويتجس ذلك الجزء في باطن تلك الصاحبة ، وهذه الاحوال إنما ثبتت في حق الجسم الذي يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والحد والتهابة والشهوة واللذة ، وكل ذلك على خالق العالم محال . وهذا هو المراد من قوله أتى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة .

(والوجه الثاني) أن تحصيل الولد بهذا الطريق إنما يصح في حق من لا يكون قادراً على الخلق والایجاد والتكوين دفعة واحدة فلما أراد الولد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل إلى تحصيله بالطريق المعتاد . أما من كان خالقاً لكل الممكنات قادراً على كل المحادثات ، فإذا أراد إحداث شيء قال له كن فيكون ، ومن كان هذا الذي ذكرنا صفته ونسبته ، امتنع منه أحداث شخص بطريق الولادة وهذا هو المراد من قوله (وخلق كل شيء)

(والوجه الثالث) وهو أن هذا الولد إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، لا جاز أن يكون قديماً لأن التقسيم يجب كونه واجب الوجود لذاته . وما كان واجب الوجود لذاته كان غنياً عن غيره فامتنع كونه ولداً لغيره ، فيقضى أنه لو كان ولداً لوجب كونه حادثاً ، فنقول إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فاما أن يعلم أن له في تحصيل الولد كلاً ولا وضعاً أو يعلم أنه ليس الأمر كذلك ، فإن كان الأول فلا وقت يفرض أن الله تعالى خلق هذا الولد فيه . إلا والداعي إلى إيجاد هذا الولد كان حاصل قبل ذلك ، ومتى كان الداعي إلى إيجاده حاصل قبله وجب حصول الولد قبل ذلك ، وهذا يوجب كون ذلك الولد أزلياً وهو محال ، وإن كان الثاني فقد ثبت أنه تعالى عالم بأنه ليس له في تحصيل الولد كال حال ولا ازدياد مرتبة في الإلهية ، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن لا يحدده البتة في وقت من الأوقات ، وهذا هو المراد من قوله (وهو بكل شيء عليم) وفيه وجه آخر وهو أن يقال الولد المعتاد إنما يحدث بقضاء الشهوة ، وقضاء الشهوة يوجب اللذة ، واللذة مطلوبة لذاتها ، فلو صحت اللذة على الله تعالى مع أنها مطلوبة لذاتها ، وجب أن يقال إنه لا وقت إلا وعلم الله بتحصيل تلك اللذة يدعوه إلى تحصيلها قبل ذلك الوقت لأنه تعالى لما كان عالماً بكل المعلومات وجب أن يكون هذا المعنى معلوماً ، وإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يحصل تلك اللذة في الأزل ، فلم يكن الولد أزلياً ، وقد بينا أنه محال ثبت أن كونه تعالى عالماً بكل المعلومات مع كونه تعالى أزلياً يمنع من صحة الولد عليه ، وهذا هو المراد من قوله (وهو بكل شيء عليم) ثبت بما ذكرنا أنه لا يمكن إثبات الولد لله تعالى بناء على هذين الاحتمالين المعلومين ، فاما إثبات الولد لله تعالى بناء على احتمال ثالث فذلك باطل ، لأنه غير متصور ولا مفهوم عند العقل ، فكان القول بإثبات الولادة بناء على ذلك الاحتمال الذي هو غير متصور خوضاً في محض الجهالة وأنه باطل ، فهذه هو المقصود من هذه الآية

ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾

ولو أن الأولين والآخرين اجتمعوا على أن يذكروا في هذه المسألة كلاما يساويه في القوة والكمال لمعجزوا عنه ، فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .

قوله تعالى ﴿ذلك الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل﴾ اعلم أنه تعالى لما أقام الحجة على وجود الإله القادر المختار الحكيم الرحيم وبين فساد قول من ذهب إلى الاشتراك بالله ، وفصل مذهبهم على أحسن الوجوه وبين فساد كل واحد منها بالدلائل اللاحقة به . ثم حكى مذهب من أثبت لله البنين والبنات ، وبين بالدلائل القاطعة فساد القول بها فمقد هذا ثبت أن إله العالم فرد واحد صمد منزه عن الشريك والتظير والصد والتند ، ومنزه عن الأولاد والبنين والبنات ، فمقد هذا صرح بالنتيجة فقال : ذلك الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل ماسواه فاعبدوه ولا تعبدوا غيره أحدا فإنه هو المصلح لمهمات جميع العباد ، وهو الذي يسمع دعاءهم ويرى ذلهم وخضوعهم ، ويعلم حاجتهم ، وهو الوكيل لكل أحد على حصول مهماته ، ومن تأمل في هذا النظم والترتيب في تقرير الدعوة إلى التوحيد والتتزيه ، وإظهار فساد الشرك ، علم أنه لا طريق أوضح ولا أصلح منه . وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشف «ذلك» إشارة إلى الموصوف بما تقدم من الصفات وهو مبتدا وما بعده اخبار مترادفة ، وهي (الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء) أي ذلك الجامع لهذه الصفات فاعبدوه ، على معنى أن من حصلت له هذه الصفات كان هو الحقيق بالعبادة فاعبدوه ، ولا تعبدوا أحدا سواه .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى بين في هذه السورة بالدلائل الكثيرة افتقار الخلق إلى خالق وموجد ، ومحدث ، ومبدع ، ومدير ، ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفي الشركاء ، والاضداد والانداد ، ثم انه اتبع الدلائل الدالة على وجود الصانع بأن قل قول من أثبت لله شريكا ، فهذا القدر يكون أوجب الجرم بالتشريك من الجن ، ثم أبطله ، ثم إنه تعالى بعد ذلك أتى بالتوحيد المخصر حيث قال (ذلك الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه) وعند هذا يتوجه السؤال وهو أن حاصل ما تقدم إقامة الدليل على وجود الخالق ، وتزييف دليل من أثبت لله شريكا ، فهذا

القدر كيف أوجب الجزم بالتوحيد المحض؟ فنقول: للعناء في إثبات التوحيد طرق كثيرة، ومن جعلها هذه الطريقة. وتقريرها من وجوه: الأول: قال المتقدمون الصانع الواحد كلف وما زاد على الواحد. فالقول فيه متكافئ، فوجب القول بالتوحيد أما قولنا: الصانع الواحد كلف فلان الإله القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات كلف في كونه إلهاً للعالم، ومدير له، وأمان الزائد على الواحد، فالقول فيه متكافئ، فلان الزائد على الواحد لم يدل الدليل على ثبوته، فلم يكن لإثبات عدد أولى من إثبات عدد آخر، فيلزم إما إثبات آلهة لانهاية لها، وهو محال، أو إثبات عدد معين مع أنه ليس ذلك العدد أولى من سائر الأعداد، وهو أيضاً محال، وإذا كان القسمان باطلين لم يبق إلا القول بالتوحيد.

(الوجه الثاني) في تقرير هذه الطريقة أن الإله القادر على كل الممكنات العالم بكل المعلومات كاف في تدبير العالم، فلو قدرنا إلهاً ثانياً لكان ذلك الثاني إما أن يكون فاعلاً وموجوداً لشيء من حوادث هذا العالم أو لا يكون، والأول باطل، لأنه لما كان كل واحد منهما قادراً على جميع الممكنات فكل فضل يفعله أحدهما صار كونه فاعلاً لذلك الفعل مانعاً للآخر عن تحصيل مقدوره، وذلك يوجب كون كل واحد منهما سبباً لمجزز الآخر. وهو محال، وإن كان الثاني لا يفعل فعلاً ولا يوجد شيئاً كان ناقصاً معطلاً، وذلك لا يصلح للآلية.

(الوجه الثالث) في تقرير هذه الطريقة أن نقول: إن هذا الإله الواحد لا بد، وأن يكون كاملاً في صفات الآلية، فلو فرضنا إلهاً ثانياً لكان ذلك الثاني إما أن يكون مشاركاً للأول في جميع صفات الكمال أو لا يكون، فان كان مشاركاً للأول في جميع صفات الكمال فلا بد وأن يكون متميزاً عن الأول بأمر ما، إذ لو لم يحصل الامتياز بأمر من الأمور لم يحصل التعدد والاثنية، وإذا حصل الامتياز بأمر ما فذلك الأمر المميز إما أن يكون من صفات الكمال أو لا يكون. فان كان من صفات الكمال مع أنه حصل الامتياز به لم يكن جميع صفات الكمال مشتركاً فيه بينهما، وإن لم يكن ذلك المميز من صفات الكمال، فالوصف به يكون موصوفاً بصفة ليست من صفات الكمال، وذلك نقصان. ثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الإله الواحد كلف في تدبير العالم والابجد، وأن الزائد يجب فيه فهذه الطريقة هي التي ذكرها الله تعالى هنا في تقرير التوحيد. وأما التمسك بدليل التماسع فقد ذكرناه في سورة البقرة.

(المسألة الثالثة) تمسك أصحابنا بقوله (خالق كل شيء) على أنه تعالى هو الخالق لأعمال العباد قالوا: أعمال العباد أشياء، والله تعالى خالق كل شيء. بحكم هذه الآية فوجب كونه تعالى خالقها.

واعلم أنا أطينا الكلام في هذا الدليل في كتاب الجبر والقدر ، ونكتفي ههنا من تلك الكلمات بنكت قليلة . قالت المعتزلة : هذا اللفظ ، وأن كان عاما إلا أنه حصل مع هذه الآية وجوه تدل على أن أعمال العباد غارجة عن هذا العموم . فأحدهما : أنه تعالى قال (خالق كل شيء فاعبدوه) فلو دخلت أعمال العباد تحت قوله (خالق كل شيء) لصار تقدير الآية : أنا خلقت أعمالكم فافعلوها بأعينها أتم مرة أخرى . ومعلوم أن ذلك فاسد . وثانيها : أنه تعالى إنما ذكر قوله (خالق كل شيء) في معرض المدح والثناء على نفسه ، فلو دخل تحته أعمال العباد لخرج عن كونه مدحا وثناء لأنه لا يليق به سبحانه أن يتمدح بمخلق الزنا والواطء والسرقة والكفر . وثالثها : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه) ومن عمى فليها ، وهذا تصریح بكون العبد مستقلا بالفعل والترك ، وأنه لا مانع له البتة من الفعل والترك ، وذلك يدل على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى إذ لو كان مخلوقا لله تعالى لما كان العبد مستقلا به ، لأنه إذا أوجده الله تعالى امتنع منه الدفع ، وإذا لم يوجد الله تعالى امتنع منه التحصيل . فلبا دلت هذه الآية على كون العبد مستقلا بالفعل والترك وثبت أن كونه كذلك يمنع أن يقال فعل العبد مخلوق لله تعالى ، ثبت أن ذكر قوله (فمن أبصر فلنفسه) ومن عمى فليها) يوجب تخصيص ذلك العموم . ورابعها : أن هذه الآية مذكورة عقب قوله (وجعلوا لله شركاء الجن) وقد بينا أن المراد منه رواية مذهب المجوس في إثبات الهين للعالم . أحدهما يفعل الذات والخيرات ، والآخر يفعل الآلام والآفات فقوله بعد ذلك (لا إله إلا هو خالق كل شيء) يجب أن يكون محمولا على إبطال ذلك المذهب ، وذلك إنما يكون إذا قلنا أنه تعالى هو الخالق لكل مافي هذا العالم من السباع والحشرات والأمراض والآلام ، فإذا قلنا قوله (خالق كل شيء) على هذا الوجه لم يدخل تحته أعمال العباد . قالوا : ثبت أن هذه الدلائل الأربعة توجب خروج أعمال العباد عن عموم قوله تعالى (خالق كل شيء)

والجواب : أنا نقول الدليل العقلي القاطع قد ساعد على صحة ظاهر هذه الآية . وتقريره أن الفعل موقوف على الداعي وخالق الداعي هو الله تعالى ، وبمجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل وذلك يقتضى كونه تعالى خالقا لأفعال العباد ، وإذا تأكد هذا الظاهر بهذا البرهان العقلي القاطع زالت الشكوك والشبهات .

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (خالق كل شيء فاعبدوه) يدل على ترتيب الأمر بالعبادة على كونه تعالى خالقا لكل الأشياء . بفاء التحقيق وترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء مشعر بالسيببية ، فهذا يقتضى أن يكون كونه تعالى خالقا للأشياء هو الموجب لكونه معبودا على الإطلاق ، والإله

هو المستحق للمعبودية، فهذا يشعر بصحة ما ذكره بعض أصحابنا من أن الإله عبارة عن القادر على الخلق والإبداع واليجاد والاختراع.

(المسألة الخامسة) احتج كثير من المعتزلة بقوله (خالق كل شيء) على نفي الصفات، وعلى كون القرآن مخلوقاً. أما نفي الصفات فلأنهم قالوا: لو كان تعالى عالماً بالعلم قادراً بالقدرة، لكان ذلك العلم والقدرة إما أن يقال: إنهما قديمان: أو محدثان، والاول باطل لأن عموم قوله (خالق كل شيء) يقتضى كونه خالقاً لكل الأشياء أدخلنا التخصيص في هذا العموم بحسب ذاته تعالى ضرورة أنه يمتنع أن يكون خالقاً لنفسه، فوجب أن يبقى على عمومه فيما سواه، والقول بانيات الصفات القديمة يقتضى مزيد التخصيص في هذا العموم، وأنه لا يجوز. والثاني: وهو القول بحدوث علم الله وقدرته، فهو باطل بالإجماع، ولأنه يلزم افتقار إيجاد ذلك العلم والقدرة إلى سبق علم آخر وقدرة أخرى، وأن ذلك محال. وأما تمسكهم بهذه الآية على كون القرآن مخلوقاً. فقالوا: القرآن شيء وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم، فلم كون القرآن مخلوقاً لله تعالى أقصى ما في هذا الباب أن هذا العموم دخله التخصيص في ذات الله تعالى، إلا أن العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص، ولذلك فإن دخول هذا التخصيص في هذا العموم لم يمنع أهل السنة من التسكك به في إثبات أن أعمال العباد مخلوقة لله تعالى.

وجواب أصحابنا عنه: أنا نخص هذا العموم بالدلائل الدالة على كونه تعالى عالماً بالعلم قادراً بالقدرة، وبالدلائل الدالة على أن كلام الله تعالى قديم.

(المسألة السادسة) قوله تعالى (وهو على كل شيء وكيل) المراد منه أن يحصل العبد كمال التوحيد وتقريره، وهو أن العبد وإن كان يعتقد أنه لا إله إلا هو، وأنه لا مدبر إلا الله تعالى، إلا أن هذا العالم عالم الأسباب.

وسمعت الشيخ الإمام الزاهد الوالد رحمه الله يقول: لولا الأسباب لما ارتبأ مراتب. وإذا كان الأمر كذلك، فقد يعلق الرجل القلب بالأسباب الظاهرة، فتارة يعتمد على الأمير، وتارة يرجع في تحصيل مهماته إلى الوزير، فحينئذ لا ينال إلا الحرمان ولا يجد إلا تكثير الأحزان، والحق تعالى قال (وهو على كل شيء وكيل) والمقصود أن يعلم الرجل أنه لا حافظ إلا الله، ولا مصلح للمهمات إلا الله، فحينئذ ينقطع طمعه عن كل ماسواه، ولا يرجع في مهم من المهمات إلا إليه. (المسألة السابعة) أنه قال: قبل هذه الآية بقليل (وخلق كل شيء) وقال هنا (خالق كل شيء) وهذا كالتكرار.

لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ١٠٣

والجواب من وجوه: الأول: أن قوله (وخلق كل شيء) إشارة إلى الماضي.

أما قوله (خالق كل شيء) فهو اسم الفاعل، وهو يتناول الأوقات كلها، والثاني: وهو التحقيق أنه تعالى ذكر هناك قوله (وخلق كل شيء) ليجمعه مقدمة في بيان نفي الأولاد، وهنا ذكر قوله (خالق كل شيء) ليجمعه مقدمة في بيان أنه لا معبود إلا هو، والحاصل أن هذه المقدمة مقدمة توجب أحكاما كثيرة ونتائج مختلفة، فهو تعالى يذكرها مرة بعد مرة، ليفرج عليها في كل موضع ما يليق بها من النتيجة.

(المسألة الثامنة) لقاتل أن يقول: الإله هو الذي يستحق أن يكون معبودا، وقوله (لا إله إلا هو) معناه لا يستحق العبادة إلا هو، فإلزامه في قوله بعد ذلك (فاعبدوه) فإن هذا يوم التكرير.

والجواب: قوله (لا إله إلا هو) أى لا يستحق العبادة إلا هو، وقوله (فاعبدوه) أى لا تعبدوا غيره.

(المسألة التاسعة) القوم كانوا معترفين بوجود الله تعالى كما قال (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وما أطلقوا لفظ الله على أحد سوى الله سبحانه، كما قال تعالى (هل تعلم له سميا) فقال (ذلك الله ربكم) أى الشيء الموصوف بالصفات التى تقدم ذكرها هو الله تعالى، ثم قال بعده (ربكم) يعنى الذى يربكم ويحسن اليكم بأصناف الترية ووجوه الاحسان، وهى أقسام بلغت فى الكثرة إلى حيث يعجز العقل عن ضبطها، كما قال (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) ثم قال (لا إله إلا هو) يعنى أنكم لما عرفتم وجود الإله المحسن المتفضل المتكرم فاعلموا أنه لا إله سواه ولا معبود سواه.

ثم قال (خالق كل شيء) يعنى أنما صح قولنا: لا إله سواه، لأنه لا خالق للخلق سواه، ولا مدبر للعالم إلا هو، فهذا الترتيب ترتيب مناسب مفيد.

قوله تعالى (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) فى هذه الآية مسائل:

(المسألة الأولى) احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى تجوز رؤيته والمؤمنين. برونه يوم القيامة من وجوه: الأول: فى تقرير هذا المطلوب أن يقول: هذه الآية تدل على أنه تعالى تجوز رؤيته.

وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة .
 (أما المقام الأول) فتقريره : أنه تعالى تمدح بقوله (لا تدركه الأبصار) وذلك مما يساعد
 الخصم عليه ، وعليه بنوا استدلالهم في إثبات مذهبهم في حق الرؤية .
 وإذا ثبت هذا فنقول : لو لم يمكن تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدح بقوله (لا تدركه
 الأبصار) ألا ترى أن المعلوم لا تصح رؤيته . والعلوم والقدر فوق الإرادة والروائح والطعوم لا يصح
 رؤية شيء منها ، ولا مدح لشيء منها في كونها بحيث لا تصح رؤيتها ، ثبت أن قوله (لا تدركه
 الأبصار) يفيد المدح ، وثبت أن ذلك إنما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية ، وهذا يدل على أن
 قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) يفيد كونه تعالى جائز الرؤية ، وتسام التحقيق فيه أن الشيء إذا
 كان في نفسه بحيث يتمتع رؤيته ، لم يمتنع أن يمدح وتُعظيم لشيء . أما إذا كان في
 نفسه جائز الرؤية ، ثم إنه قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه كانت هذه القدرة
 الكاملة دالة على المدح والعظمة . ثبت أن هذه الآية دالة على أنه تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته .
 وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة ، والدليل عليه أن القائل قائلان :
 قائل قال بجواز الرؤية مع أن المؤمنين يرونه ، وقائل قال لا يرونه ولا تجوز رؤيته . فأما القول
 بأنه تعالى تجوز رؤيته مع أنه لا يراه أحد من المؤمنين فهو قول لم يقل به أحد من الأمة فكان
 باطلا . ثبت بما ذكرنا أن هذه الآية تدل على أنه تعالى جائز الرؤية في ذاته ، وثبت أنه متى كان الأمر
 كذلك ، وجب القطع بأن المؤمنين يرونه . ثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على حصول الرؤية
 وهذا استدلال لطيف من هذه الآية .

(الوجه الثاني) أن نقول المراد بالأبصار في قوله (لا تدركه الأبصار) ليس هو نفس الأبصار
 فإن البصر لا يدرك شيئا البتة في موضع من المواضع . بل المدرك هو المبصر فوجب القطع بأن
 المراد من قوله (لا تدركه الأبصار) هو أنه لا يدركه المبصرون وإذا كان كذلك كان قوله (وهو
 يدرك الأبصار) المراد منه وهو يدرك المبصرين ، ومعتزلة البصرة يوافقوننا على أنه تعالى يبصر
 الأشياء فكان هو تعالى من جملة المبصرين بقوله (وهو يدرك الأبصار) يقتضى كونه تعالى مبصرا
 لنفسه ، وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى جائز الرؤية في ذاته ، وكان تعالى يرى نفسه . وكل من
 قال إنه تعالى جائز الرؤية في نفسه قال : إن المؤمنين يرونه يوم القيامة فصارت هذه الآية دالة
 على أنه تعالى جائز الرؤية وعلى أن المؤمنين يرونه يوم القيامة ، وإن أردنا أن نزيد هذا الاستدلال
 اختصارا قلنا : قوله تعالى (وهو يدرك الأبصار) المراد منه إما نفس البصر أو المبصر ، وعلى

التقديرين : فيلزم كونه تعالى مبصرا لابصار نفسه ، وكونه مبصرا لذات نفسه . وإذا ثبت هذا وجب أن يراه المؤمنون يوم القيامة ضرورة أنه لا قائل بالفرق .

(الوجه الثالث) في الاستدلال بالآية أن لفظ (الابصار) صيغة جمع دخل عليها الألف واللام فهي تفيد الاستغراق بقوله (لا تتركه الابصار) يفيد أنه لا يراه جميع الابصار ، فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب .

إذا عرفت هذا فنقول : تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض أفراد المجموع ، ألا ترى أن الرجل إذا قال إن زيدا ما ضربه كل الناس فانه يفيد أنه ضربه بعضهم .

فإذا قيل : إن محمداً صلى الله عليه وسلم ما آمن به كل الناس أفاد أنه آمن به بعض الناس ، وكذا قوله (لا تتركه الابصار) معناه : أنه لا تتركه جميع الابصار ، فوجب أن يفيد أنه تتركه بعض الابصار . أقصى ما في الباب أن يقال : هذا تمسك بدليل الخطأ . فنقول : هب أنه كذلك إلا أنه دليل صحيح لأن بتقدير أن لا يحصل الإدراك لأحد البتة كان تخصيص هذا السلب بالمجموع من حيث هو مجموع عبثاً ، وصون كلام الله تعالى عن العبث واجب .

(الوجه الرابع) في التمسك بهذه الآية ما نقل أن ضرار بن عمرو الكوفي كان يقول : إن الله تعالى لا يرى البصير ، وإنما يرى بحاسة سادسة يخلقها الله تعالى يوم القيامة ، واحتج عليه بهذه الآية فقال : دلت هذه الآية على تخصيص نفي إدراك الله تعالى بالبصر ، وتخصيص الحكم بالشئ يدل على أن الحال في غيره بخلافه ، فوجب أن يكون إدراك الله بغير البصر جائزاً في الجملة ، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك ثبت أن يقال : إنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وإدراكه ، فهذه وجوه أربعة مستنبطة من هذه الآية يمكن العويل عليها في إثبات أن المؤمنين يرون الله في القيامة .

(المسألة الثانية) في حكاية استدلال المعتزلة بهذه الآية في نفي الرؤية .

اعلم أنهم يحتجون بهذه الآية من وجهين : الأول : أنهم قالوا : الإدراك بالبصر عبارة عن الرؤية ، بدليل أن قائلوا قال أدركته يصري وما رأيته ، أو قال رأيته وما أدركته يصري فانه يكون كلامه متناقضاً ، ثبت أن الإدراك بالبصر عبارة عن الرؤية .

إذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (لا تتركه الابصار) يقتضى أنه لا يراه شئ من الابصار في شئ من الأحوال ، والدليل على صحة هذا العموم وجهان : الأول : يصح استثناء جميع الأشخاص من جميع الأحوال عنه فيقال : لا تتركه الابصار إلا بصر فلان ، وإلا في الحالة الغلانية والاستثناء

يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله . فثبت أن عموم هذه الآية يفيد عموم النفي عن كل الأشخاص في جميع الأحوال . وذلك يدل على أن أحدا لا يرى الله تعالى في شيء من الأحوال .

(الوجه الثاني) في بيان أن هذه الآية تفيد العموم أن عائشة رضي الله عنها لما أنكرت قول ابن عباس في أن محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه ليلة المعراج تمسكت في نصرة مذهب نفسها بهذه الآية ، ولو لم تكن هذه الآية مفيدة للعموم بالنسبة إلى كل الأشخاص وكل الأحوال لما تم ذلك الاستدلال ، ولاشك أنها كانت من أشد الناس علما بلغة العرب . فثبت أن هذه الآية دالة على النفي بالنسبة إلى كل الأشخاص وذلك يفيد المطلوب .

(الوجه الثاني) في تقرير استدلال المنزلة بهذه الآية أنهم قالوا : إن ما قبل هذه الآية إلى هذا الموضع مشتمل على المدح والثناء ، وقوله بعد ذلك (وهو يدرك الأبصار) أيضا مدح وثناء فوجب أن يكون قوله (لا تدركه الأبصار) مدحا وثناء ، وإلا لزم أن يقال : إن ما ليس بمدح وثناء وقع في خلال ما هو مدح وثناء ، وذلك يوجب الركاكز وهي غير لائقة بكلام الله .

إذا ثبت هذا فنقول : كل ما كان عدمه مدحا ولم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقصا في حق الله تعالى ، والنقص على الله تعالى محال ، لقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) وقوله (ليس كمثل شيء) وقوله (لم يلد ولم يولد) أي غير ذلك . فوجب أن يقال كونه تعالى مرئيا محال .

واعلم أن القوم إنما قيدوا ذلك بما لا يكون من باب الفعل لأنه تعالى تمدح بنبي الظلم عن نفسه في قوله (وما الله يريد ظلما للعالمين) وقوله (وما ربك بظلام للعبيد) مع أنه تعالى قادر على الظلم عنهم ، فذكروا هذا القيد دفعا لهذا النقص عن كلامهم . فهذا غاية تقرير كلامهم في هذا الباب . والجواب عن الوجه الأول من وجوه الأول : لا نسلم أن إدراك البصر عبارة عن الرؤية والدليل عليه : أن لفظ الإدراك في أصل اللغة عبارة عن الحقوق والوصول قال تعالى (قال أصحاب موسى إنا لمدركون) أي الملحقون وقال (حتى إذا أدركه العرق) أي لحقه ، ويقال : أدرك فلان فلانا ، وأدرك الغلام أي بلغ الحلم ، وأدرك الثمرة أي نضجت . فثبت أن الإدراك هو الوصول إلى الشيء .

إذا عرفت هذا فنقول : المرئي إذا كان له حد ونهاية وأدركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته . صار كان ذلك الأبصار أحاط به قسمي هذه الرؤية إدراكا ، أما إذا لم يحيط البصر بجوانب المرئي لم تسم تلك الرؤية إدراكا . فالخلاص أن الرؤية جنس تحتها نوعان : رؤية مع الإحاطة . ورؤية لا مع الإحاطة . والرؤية مع الإحاطة هي المسماة بالإدراك ففني الإدراك . يفيد نفي نوع واحد من

نوعى الرؤية ، ونفى النوع لا يوجب نفي الجنس . فلم يلزم من نفي الادراك عن الله تعالى نفي الرؤية عن الله تعالى ، فهذا وجه حسن مقبول في الاعتراض على كلام الحشم .

فان قالوا لما يثبت أن الادراك أمر مغاير للرؤية فقد أفسدتم على أنفسكم الوجوه الأربعة التي تمسكت بها في هذه الآية في إثبات الرؤية على الله تعالى .

قلنا : هذا بعيد لأن الادراك أخص من الرؤية وإثبات الأخص يوجب إثبات الأعم . وأما نفي الأخص لا يوجب نفي الأعم . فثبت أن البيان الذي ذكرناه يبطل كلامكم ولا يبطل كلامنا .

(الوجه الثاني) في الاعتراض أن نقول : هب أن الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية ، لكن لم قلتم أن قوله لا تدرکه الأبصار يفيد عموم النفي عن كل الأشخاص وعن كل الأحوال وفي كل الأوقات ؟ وأما الاستدلال بصحة الاستثناء على عموم النفي فعارض بصحة الاستثناء عن جمع القلة مع أنها لا تفيد عموم النفي بل نسلم أنه يفيد العموم إلا أن نفي العموم غير ، وعموم النفي غير ، وقد دللنا على أن هذا اللفظ لا يفيد إلا نفي العموم ، وبيننا أن نفي العموم يوجب ثبوت الخصوص ، وهذا هو الذي قررناه في وجه الاستدلال . وأما قوله إن عائشة رضي الله عنها تمسكت بهذه الآية في نفي الرؤية فنقول : معرفة مفردات اللغة إنما تكسب من علماء اللغة ، فأما كيفية الاستدلال بالدليل فلا يرجع فيه إلى التقليد ، وبالجملة فالدليل العقلي دل على أن قوله (لا تدرکه الأبصار) يفيد نفي العموم . وثبت بصريح العقل أن نفي العموم مغاير لعموم النفي ومقصودهم إنما يتم لو دلت الآية على عموم النفي ، فسقط كلامهم

(الوجه الثالث) أن نقول صيغة الجمع كما تحمل على الاستغراق فقد تحمل على المعهود السابق أيضاً ، وإذا كان كذلك فقوله (لا تدرکه الأبصار) يفيد أن الأبصار المعهودة في الدنيا لا تدرکه ، ونحن نقول بموجبه فان هذه الأبصار وهذه الأحداق مادامت تبقى على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرکه الله تعالى ، وإنما تدرکه الله تعالى إذا تبدلت صفاتها وتغيرت أحوالها فلم قلتم أن عند حصول هذه التغيرات لا تدرکه الله ؟

(الوجه الرابع) سلطنا أن الأبصار البتة لا تدرکه الله تعالى فلم لا يجوز حصول إدراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما كان ضرار بن عمرو يقول به ؟ وعلى هذا التقدير فلا يبقى في التمسك بهذه الآية فائدة .

(الوجه الخامس) هب أن هذه الآية عامة إلا أن الآيات الدالة على إثبات رؤية الله تعالى خاصة والخاص مقدم على العام ، وحيث يتنقل الكلام من هذا المقام إلى بيان أن تلك الآيات هل

تدل على حصول رؤية الله تعالى أم لا ؟

(الوجه السادس) أن نقول بموجب الآية فنقول : سلينا أن الابصار لا تدرك الله تعالى ، فلم قلتم إن المبصرين لا يدركون الله تعالى ؟ فهذا مجموع الأسئلة على الوجه الأول ، وأما الوجه الثاني فقد بينا أنه يتمتع حصول التمدح بنى الرؤية لو كان تعالى في ذاته بحيث يتمتع رؤيته ، بل إنما يحصل التمدح لو كان بحيث تصح رؤيته ، ثم إنه تعالى يحجب الابصار عن رؤيته ، وهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية ، ثم نقول : إن النفي يتمتع أن يكون سبباً لحصول المدح والثناء ، وذلك لأن النفي المحض والعدم العرف لا يكون موجباً للمدح والثناء والعلم به ضروري ، بل إذا كان النفي دليلاً على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء . قيل : بأن ذلك النفي يوجب المدح . وبالله أن قوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) لا يفيد المدح نظراً إلى هذا النفي . فان الجداد لا تأخذه سنة ولا نوم (لأن هذا النفي في حق الباري تعالى يدل على كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات أبداً من غير تبدل ولا زوال وكذلك قوله (وهو يطعمهم ولا يطعم) يدل على كونه قائماً بنفسه غنياً في ذاته لأن الجداد أيضاً لا يأكل ولا يطعم . إذا ثبت هذا فنقول : قوله (لا تتركه الابصار) يتمتع أن يفيد المدح والثناء إلا إذا دل على معنى موجود يفيد المدح والثناء ، وذلك هو الذي قلناه ، فانه يفيد كونه تعالى قادراً على حجب الابصار ومنعها عن إدراكه ورؤيته . وهذا التقرير فإن الكلام ينقلب عليهم حجة . فسقط استدلال المعتزلة بهذه الآية من كل الوجوه .

(المسألة الثالثة) اعلم أن القاضى ذكر في تفسيره وجوهاً أخرى تدل على نفي الرؤية وهي في الحقيقة غارجة عن التمسك بهذه الآية ومنفصلة عن علم التفسير وخوض في علم الأصول ، ولما فعل القاضى ذلك فنحن ننقلها ونجيب عنها . ثم ذكر لأصحابنا وجوهاً دالة على صحة الرؤية . أما القاضى فقد تمسك بوجوه عقلية أولها : أن الحاسة إذا كانت سليمة وكان المرئى حاضراً وكانت الشرائط المختبرة حاصلة وهي أن لا يحصل القرب القريب ولا البعد البعيد ولا يحصل الحجاب ويكون المرئى مقابلاً . أو في حكم المقابل فانه يجب حصول الرؤية ، إذ لو جاز مع حصول هذه الأمور أن لا تحصل الرؤية جاز أن يكون بحضورتا بوقات وطلبات ولا نسمعها ولا نراها . وذلك بموجب السفسطة .

قالوا إذا ثبت هذا فنقول : إن اتفاد القرب القريب والبعد البعيد والحجاب وحصول المقابلة في حق الله تعالى منتهى ، فلم يصح رؤيته لوجب أن يكون مقتضى حصول تلك الرؤية هو سلامة الحاسة وكون المرئى بحيث تصح رؤيته . وهذان المعنيان حاصلان في هذا الوقت . فلو كان بحيث تصح رؤيته لوجب أن تحصل رؤيته في هذا الوقت . وحيث لم تحصل هذه الرؤية علمنا أنه يتمتع الرؤية .

(والحجة الثانية) أن كل ما كان مرئياً كان مقابلاً أو في حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك، فوجب أن تمتنع رؤيته .

(والحجة الثالثة) قال القاضي : ويقال لم كيف براه أهل الجنة دون أهل النار؟ إما أن يقرب منهم أو يقابلهم فيكون حالهم معه بخلاف أهل النار وهذا يوجب أنه جسم يجوز عليه القرب والبعد والحجاب .

(والحجة الرابعة) قال القاضي : إن قلتم إن أهل الجنة يرونه في كل حال حتى عند الجماع وغيره فهو باطل ، أو يرونه في حال دون حال وهذا أيضاً باطل ، لأن ذلك يوجب أنه تعالى مرة يقرب وأخرى يبعد . وأيضاً فرويته أعظم اللذات ، وإذا كان كذلك وجب أن يكونوا مشتهين لتلك الرؤية أبداً . فإذا لم يروه في بعض الأوقات وقموا في النعم والحزن وذلك لا يليق بصفات أهل الجنة . فهذا مجموع ما ذكره في كتاب التفسير . واعلم أن هذه الوجوه في غاية الضعف .

(أما الوجه الأول) فيقال له هب أنت رؤية الأجسام والأعراض عند حصول سلامة الحاسة وحضور المرقى وحصول سائر الشرائط واجبة ، فلم قلتم إنه يلزم منه أن يكون رؤية الله تعالى عند سلامة الحاسة وعند كون المرقى بحيث يصح رؤيته واجبة؟ ألم تعلموا أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ، ولا يلزم من ثبوت حكم في شيء ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه ، والعجب من هؤلاء المعتزلة أن أولهم وآخرهم عولوا على هذا الدليل وهم يدعون القطعة التامة والكياسة الشديدة ولم ينتبه أحد منهم لهذا السؤال لم يحضر بباله ركاكة هذا الكلام .

(وأما الوجه الثاني) فيقال له إن النزاع بيننا وبينك وقع في أن الموجود الذي لا يكون مختصاً بمكان وجهة هل يجوز رؤيته أم لا ؟ فاما أن تدعوا أن العلم بامتناع رؤية هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم بديهى أو تقولوا أنه علم استدلالى ، والأول باطل . لأنه لو كان العلم به بديهياً لما وقع الخلاف فيه بين المعتزلة . وأيضاً فتقدير أن يكون هذا العلم بديهياً كان الاشتغال بذكر الدليل عبثاً فاتركوا الاستدلال واكتفوا بادعاء البديهة . وإن كان الثاني فنقول : قولكم المرقى يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل إعادة لعين الدعوى ، لأن حاصل الكلام أنكم قلتم : الدليل على أن ما لا يكون مقابلاً ولا في حكم المقابل لا تجوز رؤيته ، أن كل ما كان مرئياً فانه يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل ، ومعلوم أنه لا فائدة في هذا الكلام إلا إعادة الدعوى

(وأما الوجه الثالث) فيقال له لم لا يجوز أن يقال إن أهل الجنة يرونه وأهل النار لا يرونه؟ لا لأجل القرب والبعد كما ذكرت ، بل لأنه تعالى يخلق الرؤية في عيون أهل الجنة ولا يخلقها

في عبون أهل . النار فلو رجعت في إبطال هذا الكلام إلى أن تجوز به يقضى إلى تجوز أن يكون بمحضرتنا بوقاات وطلبات ولا نزاها ولا نسمعا ، كان هذا رجوعا إلى الطريقة الأولى ، وقد سبق جوابها .

(وأما الوجه الرابع) فيقال لم لا يجوز أن يقال : إن المؤمنين يرون الله تعالى في حال دون حال . أما قوله فهذا يقتضى أن يقال : إنه تعالى مرة يقرب ومرة يبعد ، فيقال هذا عود إلى أن الأبصار لا يحصل إلا عند الشرائط المذكورة ، وهو عود إلى الطريق الأول ، وقد سبق جوابه ، وقوله ثانيا : الرؤية أعظم الذات ، فيقال له إنها وإن كانت كذلك إلا أنه لا يبعد أن يقال إنهم يشتهونها في حال دون حال ، بدليل أن سائر لذات الجنة ومنافعها طيبة لذية ثم إنها تحصل في حال دون حال فكذا ههنا . فهذا تمام الكلام في الجواب عن الوجوه التي ذكرها في هذا الباب .

(المسألة الرابعة) في تقرير الوجوه الدالة على أن المؤمنين يرون الله تعالى ونحن نلدها هنا عدا ، ونحيل تقريرها إلى المواضع الثلاثة بها . فالأول : أن موسى عليه السلام طلب الرؤية من الله تعالى ، وذلك يدل على جواز رؤية الله تعالى . والثاني : أنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل حيث قال (فإن استقر مكانه فسوف تراه) واستقرار الجبل جائز والمعلق على الجائز جائز ، وهذان الدليلان سيأتى تقريرهما إن شاء الله تعالى في سورة الاعراف .

(الحجة الثالثة) التمسك بقوله لا تدركه الأبصار من الوجوه المذكورة .

(الحجة الرابعة) التمسك بقوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى) وزيادة وتقريره قد ذكرناه

في سورة يونس .

(الحجة الخامسة) التمسك بقوله تعالى (فمن كان يرجوا لقاء ربه) وكذا القول في جميع الآيات

المشتملة على اللقاء وتقريره قد مر في هذا التفسير مرارا وأطوارا

(الحجة السادسة) التمسك بقوله تعالى (وإذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا) فإن إحدى القراآت في هذه الآية (ملكا) بفتح الميم وكسر اللام ، وأجمع المسلمون على أن ذلك الملك ليس إلا الله تعالى . وعندى التمسك بهذه الآية أقوى من التمسك بغيرها .

(الحجة السابعة) التمسك بقوله تعالى (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وتخصيص الكفار

بالحجب يدل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله عز وجل .

(الحجة الثامنة) التمسك بقوله تعالى (ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى) وتقرير هذه

الحجة سيأتى في تفسير سورة النجم .

(الحجة التاسعة) أن القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله تعالى على أكل الوجوه ، وأكمل

طرق المعرفة هو الرؤية . فوجب أن تكون رؤية الله تعالى مطلوبة لكل أحد ، وإذا ثبت هذا وجب القطع بمصوغها لقوله تعالى (ولم فيها ما تشتهي أنفسكم)

(الحجة العاشرة) قوله تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً) ذلك هذه الآية على أنه تعالى جعل جميع جنات الفردوس نزلاً للؤمنين ، والاقتصار فيها على النزل لا يجوز ، بل لا بد وأن يحصل عقيب النزل تشريف أعظم حالا من ذلك النزل ، وما ذاك إلا الرؤية .

(الحجة الحادية عشرة) قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وتقرر كل واحد من هذه الوجوه سيأتي في الموضع اللائق به من هذا الكتاب . وأما الأخبار فكثيرة منها الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته» واعلم أن التشبيه وقع في تشبيه الرؤية بالرؤية في الجلاء والوضوح . لا في تشبيه المرئي بالمرئي ، ومنها ما اتفق الجمهور عليه من أنه صلى الله عليه وسلم قرأ قوله تعالى (الذين أحسنوا الحسنى وزيادة) فقال الحسنى هي الجنة ، والزيادة النظر إلى وجه الله ، ومنها أن الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى الله ليلة المعراج ، ولم يكفر بعضهم بعضاً بهذا السبب؟ وما نسب إلى البدعة والضلالة . وهذا يدل على أنهم كانوا مجمعين على أنه لا امتناع عقلاً في رؤية الله تعالى ، فهذا الجملة الكلام في سميات مسألة الرؤية .

(المسألة الخامسة) دل قوله تعالى (وهو يدرك الأبصار) على أنه تعالى يرى الأشياء . ويصبرها ويدركها . وذلك لأنه إيمان يكون المراد من الأبصار عين الأبصار . أو المراد منه المبصرين ، فإن كان الأول . وجب الحكم بكونه تعالى رائيًا لرؤية الرائيين ولا بصار المبصرين ، وكل من قال ذلك قال إنه تعالى يرى جميع المراتب والمبصرات . وإن كان الثاني وجب الحكم بكونه تعالى رائيًا للبصرين ، فعلى كلا التقديرين تدل هذه الآية على كونه تعالى مبصرًا للبصرات رائيًا للبريات .

(المسألة السادسة) قوله تعالى (وهو يدرك الأبصار) يفيد الحصر معناه أنه تعالى هو يدرك الأبصار ولا يدركها غير الله تعالى ، والمعنى أن الأمر الذي به يصير الحى رائيًا للبريات ومبصرًا للبصرات ومدركًا للدركات ، أمر عجيب وماهية شريفة ، لا يحيط العقل بكنهها . ومع ذلك فإن الله تعالى مدرك لحقيقتها مطلع على ماهيتها ، فيكون المعنى من قوله (لا تدركه الأبصار) هو أن شيئاً من القوى المدركة لا تحيط بحقيقته ، وأن عقلاً من العقول لا يقف على كنه حقيقته ، فكملت الأبصار عن إدراكه ، وارتفعت العقول عن الوصول إلى ميادين عزته ،

قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ

بَحْفِظُ (١٠٤)

وَمَا أَنَا شَيْئاً لَا يَحِيطُ بِهِ ، فعله يحيط بالكل ، وإدراكه متناول للكل ، فهذا كيفية نظم هذه الآية .

(المسألة السابعة) قوله (وهو اللطيف الخبير) اللطافة ضد الكثافة ، والمراد منه الرقة ، وذلك في حق الله بمنع ، فوجب المصير فيه إلى التأويل ، وهو من وجوه :

(الوجه الأول) المراد لطف صنعه في تركيب أبدان الحيوانات من الأجزاء الدقيقة ، والأغشية الرقيقة والمنفذ الضيقة التي لا يدخلها أحد إلا الله تعالى .

(الوجه الثاني) أنه سبحانه لطيف في الانعام والرامة والرحمة .

(والوجه الثالث) أنه لطيف بعباده ، حيث يثني عليهم عند الطاعة ، ويأمرهم بالتوبة عند المعصية ، ولا يقطع عنهم سواد رحمته سواء كانوا مطيعين أو كانوا عصاة .

(الوجه الرابع) إنه لطيف بهم حيث لا يأمرهم فوق طاقتهم ، وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم . وأما الخبير : فهو من الخبر وهو العلم ، والمعنى أنه لطيف بعباده مع كونه عالماً بما هم عليه من ارتكاب المعاصي والاقدام على القبائح ، وقال صاحب الكشاف (اللطيف) معناه : أنه ياطف عن أن تركه الأبصار (الخبير) بكل لطيف ، فهو يدرك الأبصار ، ولا يلفظ شيء عن إدراكه ، وهذا وجه حسن .

قوله تعالى «قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِظٍ»

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما قرر هذه البيانات الظاهرة ، والدلائل القاهرة في هذه المطالب العالية الشريفة الإلهية . عاد إلى تقرير أمر الدعوى والتبليغ والرسالة فقال (قد جاءكم بصائر من ربكم) والبصائر جمع البصرة ، وكما أن البصر اسم للادراك التام الكامل الحاصل بالعين التي في الرأس ، فالبصرة اسم للادراك التام الحاصل في القلب . قال تعالى (بل الإنسان على نفسه بصيرة) أي له من نفسه معرفة تامة ، وأراد بقوله (قد جاءكم بصائر من ربكم) الآيات المتقدمة ، وهي في أنفسها ليست بصائر إلا أنها لقوتها وجلالتها توجب البصائر لعرفها ، ووقف على حقائقها ، فلما كانت هذه الآيات أسباباً لحصول البصائر . سميت هذه الآيات أنفسها بالبصائر ، والمقصود من هذه الآية بيان ما يتعلق بالرسول وما لا يتعلق به .

وَكَذَلِكَ نَصْرَفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ١٠٥

﴿أما القسم الأول﴾ وهو الذى يتعلق بالرسول ، فهو الدعوة إلى الدين الحق ، وتبليغ الدلالة والبيّنات فيها ، وهو أنه عليه السلام ماقصر فى تبليغها وإيضاحها وإزالة الشبهات عنها ، وهو المراد من قوله (قد جاءكم بصرًا من ربكم)

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو الذى لا يتعلق بالرسول ، فاقدامهم على الإيمان وترك الكفر ، فان هذا لا يتعلق بالرسول ، بل يتعلق باختيارهم ، ونفعه وضربه عائد إليهم ، والمعنى من أبصر الحق وآمن فلفسه أبصر ، وإياها نفع ، ومن عمى عنه فعلى نفسه عمى وإياها ضرر بالعمى (وما أنا عليكم بحفيظ) احفظ أعمالكم وأجازيكم عليها . إنما أنا منذر والله هو الحفيظ عليكم .

﴿المسألة الثانية﴾ فى أحكام هذه الآية ، وهى أربعة ذكرها القاضى : فالأول : الغرض بهذه البصائر أن ينفع بها اختيارا استحق بها الثواب لا أن يحمل عليها أو يلجأ إليها ، لأن ذلك يطل هذا الغرض . والثانى : أنه تعالى إنما دلنا وبين لنا منافع ، وأغراض المنافع تعود إلينا لانافع تعود إلى الله تعالى . والثالث : أن المرء يعدوله عن النظر والتدبر يضرب نفسه ، ولم يؤت إلا من قبله لا من قبل ربه . والرابع : أنه متمكن من الأمرين ، فلذلك قال (فن أبصر فلفسه ومن عمى فعلمها) قال : وفيه إبطال قول المجبرة فى المخلوق ، وفى أنه تعالى يكلف بلا قدرة .

واعلم أنه متى شرعت المجتزئة فى الحكمة والفلسفة والأمر والنهى ، فلا طريق فيه لإلماضه بسؤال الداعى فانه يهدم كل ما يذكره .

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد من الابصار ههنا العلم ، ومن العمى الجهل ، ونظيره قوله تعالى (فانها لا تسمى الابصار ولكن تسمى القلوب التى فى الصدور)

﴿المسألة الرابعة﴾ قال المفسرون قوله (فن أبصر فلفسه ومن عمى فعلمها) معناه لا آخذكم بالإيمان أخذ الحفيظ عليكم والوكيل . قالوا : وهذا إنما كان قبل الأمر بالقتال ، فلما أمر بالقتال صار حفيظا عليهم ، ومنهم من يقول آية القتال فاصحة لهذه الآية ، وهو بعيد فكان هؤلاء المفسرين مشغوفون بتكثير النسخ من غير حاجة إليه ، والحق ماقررته أصحاب أصول الفقه إن الأصل عدم النسخ ، فوجب السعى فى تقليله بقدر الإمكان

قوله تعالى «وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون» اعلم انه تعالى لما تم الكلام فى الإلهيات إلى هذا الموضع شرع من هذا الموضع فى إثبات

النبوت فبدأ تعالى بحكاية شهادت المنكرين لنبوته محمد صلى الله عليه وسلم .
(فالشبهة الأولى) قولهم يا محمد إن هذا القرآن الذى جئتنا به كلام تستفيد من مدارسة العلماء ومباحة الفضلاء ، وتنظمه من عند نفسك ، ثم قرأه علينا ، وزعم أنه وحى نزل عليك من الله تعالى ، ثم أنه تعالى أجاب عنه بالوجه الكثیر ، فهذا تقرير النظم ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن المراد من قوله (وكذلك نصرف الآيات) ببنى أنه تعالى يأتي بها متواترة حالا بعد حال ، ثم قال (وليقولوا درست) وفيه مباحث .

(البحث الأول) حكى الواحدى : فى قوله درس الكتاب قولين : الأول : قال الأصمى أصله من قولهم : درس الطعام إذا داسه ، يدرسه دراسا والدراس الدباس بلفه أهل الشام قال : ودرس الكلام من هذا أى يدرسه فيخف على لسانه ، والثانى : قال أبو الهيثم درست الكتاب أى ذلك بكثرة القراءة حتى خف حفظه ، من قولهم درست الثوب أدريسه درسا فهو مدروس ودریس ، أى أحفظته ، ومنه قيل للثوب الخلق دريس لأنه قد لان ، والدراسة الرياضة ، ومنه درست السورة حتى حفظتها ، ثم قال الواحدى : وهذا القول قريب مما قاله الأصمى بل هو نفسه لأن المعنى يعود فيه إلى التبديل والتلين .

(البحث الثانى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو دارست بالالف ونصب اللام ، وهو قراءة ابن عباس ومجاهد وتفسيرهما قرأت على اليهود وقرؤا عليك ، وجرت بينك وبينهم مدارسة ومذاكرة ، ويقوى هذه القراءة قوله تعالى (إن هذا إلا لك اقتراء وأعانه عليه قوم آخرون) وقرأ ابن عامر (درست) أى هذه الاخبار التى تلوتها علينا قديمة قد درست وانمحت ، ومضت من الدرس الذى هو معنى الأثر وإحفاء الرسم ، قال الأزهرى من قرأ (درست) فمناه قدامت أى هذا الذى تلوه علينا قد تقدم وتطاول وهو من قولهم درس الأثر يدرس دروسا .

واعلم أن صاحب الكشاف روى هنا قرأت أخرى : فأحداها : (درست) بضم الراء مبالغة فى (درست) أى اشتد دروسها . وثانيها (درست) على البناء المفعول بمعنى قدمت وعفت . وثالثها : (دارست) وفسروها بدارست اليهود محمدا . ورابعها (درس) أى درس محمد . وخامسها (دارسات) على معنى هى دارسات أى قديمات أو ذات درس كيشة راضية .

(البحث الثالث) «والراء» فى قوله (وليقولوا) عطف على مضمرة والتقدير وكذلك نصرف الآيات لنزولهم الحجة وليقولوا لخفف المعطوف عليه لوضوح معناه .

(البحث الرابع) اعلم أنه تعالى قال (وكذلك نصرف الآيات) ثم ذكر الوجه الذي لأجله صرف هذه الآيات وهو أمران : أحدهما قوله تعالى (وليقولوا درست) والثاني قوله (وليتنبه لقوم يعلمون) أما هذا الوجه الثاني فلا إشكال فيه لأنه تعالى بين أن الحكمة في هذا التصريف أن يظهر منه البيان والفهم والعلم . وإنما الكلام في الوجه الأول وهو قوله (وليقولوا درست) لأن قولهم للرسول درست كفر منهم بالقرآن والرسول ، وعند هذا الكلام عادت مسألة الجبر والقدر . فأما أصحابنا فهم أجروا الكلام على ظاهره فقالوا معناه إننا ذكرنا هذه الدلائل حالا بعد حال ليقول بعضهم درست فيزداد كذراً على كفر ، وثبثنا لبعضهم فيزداد إيماناً على إيمان ، ونظيره قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) وقوله (وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم) وأما المعتزلة فقد تحمىروا . قال الجبائي والقاضي : وليس فيه إلا أحد وجهين : الأول : أن يحمل هذا الإثبات على النفي ، والتقدير : وكذلك نصرف الآيات لئلا يقولوا درست . ونظيره قوله تعالى (يبين الله لكم أن تضلوا) ومعناه : لئلا تضلوا . والثاني : أن تحمل هذه اللام على لام العاقبة . والتقدير : أن عاقبة أمرهم عند تصريفنا هذه الآيات أن يقولوا هذا القول مستندين إلى اختيارهم ، عادلين عما يلزم من النظر في هذه الدلائل . هذا غاية كلام القوم في هذا الباب .

ولفائل أن يقول : أما الجواب الأول فضعيف من وجهين : الأول : أن حمل الإثبات على النفي تحريف لكلام الله وتغييره ، وفتح هذا الباب يوجب أن لا يبقى وثوق لا بنفيه ولا بإثباته ، وذلك يخرج عن كونه حجة وأنه باطل . والثاني : أن بتقدير أن يجوز هذا النوع من التصرف في الجملة ، إلا أنه غير لائق البتة بهذا الموضع ، وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يظهر آيات القرآن نجماً نجماً ، والكفار كانوا يقولون : إن محمداً يضم هذه الآيات بعضها إلى بعض ويتفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها ، ولو كان هذا بوحى نازل إليه من السماء ، فلم لا يأت بهذا القرآن دفعة واحدة ؟ كما أن موسى عليه السلام أتى بالتوراة دفعة واحدة .

إذا عرفت هذا فنقول : إن تصريف هذه الآيات حالا خلاها هي التي أوقعت الشبهة للقوم في أن محمداً صلى الله عليه وسلم ، إنما يأتي بهذا القرآن على سبيل المداينة مع التفكير والمذاكرة مع أقوام آخرين وعلى ما يقول الجبائي والقاضي فإنه يقتضى أن يكون تصريف هذه الآيات حالا بعد حال يوجب أن يتمتعوا من القول بأن محمداً عليه الصلاة والسلام إنما أتى بهذا القرآن على سبيل المداينة والمذاكرة . ثبت أن الجواب الذي ذكره إنما يصح لو جعلنا تصريف الآيات علة لأن يتمتعوا بذلك القول ، مع أننا إنما نصرف الآيات ، هو الموجب لذلك القول فسقط هذا الكلام .

اتَّبِعْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ
 الْمُشْرِكِينَ ١٠٦ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ
 عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ١٠٧

وأما الجواب الثاني: وهو حمل اللام على لام العاقبة، فهو أيضاً بعيد لأن دخل هذه اللام على لام العاقبة مجاز، وحمله على لام العرض حقيقة، والحقيقة أقوى من المجاز فلقلنا «اللام» في قوله (وليقولوا درست) لام العاقبة في قوله (وليتبينه لقوم يعلمون) للحقيقة فقد حصل تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وأنه لا يجوز. ثبت بما ذكرنا ضعف هذين الجوابين وأن الحق ما ذكرنا أن المراد منه عين المذكور في قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) وبما يؤكد هذا التأويل قوله (وليتبينه لقوم يعلمون) يعني أنا ما بيناه لإلهؤلاء، فأما الذين لا يعلمون فما بيناه هذه الآيات لهم، ولما دل هذا على أنه تعالى ما جعله بياناً إلا للؤمنين ثبت أنه يجعله ضلالاً للكافرين وذلك ما قلنا. والله أعلم.

قوله تعالى (اتبع ما أوحى إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين) أعلم أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم ينسبونه في إظهار هذا القرآن إلى الاقتراء أو إلى أنه يدارس أقواماً ويستفيد هذه العلوم منهم ثم ينظمها قرآناً ويدعى أنه نزل عليه من الله تعالى، أتبعه بقوله (اتبع ما أوحى إليك من ربك) لتلا يصير ذلك القول سبباً لفتوره في تبليغ الدعوة والرسالة، والمقصود تقوية قلبه وإزالة الحزن الذي حصل بسبب سماع تلك الشبهة، وبه بقوله (لا إله إلا هو) على أنه تعالى لما كان واحداً في الإلهية فانه يجب طاعته، ولا يجوز الاعتراض عن تكليفه بسبب جهل الجاهلين وزيف الزائعين.

وأما قوله (وأعرض عن المشركين) فقيل: المراد ترك المقابلة، فلذلك قالوا إنه منسوخ، وهذا ضعيف لأن الأمر بترك المقابلة في الحال لا يفيد الأمر بتركها دائماً، وإذا كان الأمر كذلك لم يجب التزام النسخ. وقيل المراد ترك مقابلتهم فيما يأتونه من سفه، وأن يعدل صلوات الله عليه إلى الطريق الذي يكون أقرب إلى القبول وأبعد عن التنفير والتخليط.

قوله تعالى (ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل)

اعلم أن هذا الكلام أيضا متعلق بقولهم للرسول عليه السلام إنما جئت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم ، فكأنه تعالى يقول له لا تلتفت الى سفاهات هؤلاء الكفار ، ولا يتقن عليك كفرهم ، فإني لو أردت إزالة الكفر عنهم لقدرت ، ولكني تركتهم مع كفرهم ، فلا ينبغي أن تشغل قلبك بكلماتهم .

واعلم أن أصحابنا تسكوا بقوله تعالى (ولو شاء الله ما أشركوا) والمعنى : ولو شاء الله أن لا يشركوا ما أشركوا ، وحيث لم يحصل الجزاء علينا أنه لم يحصل الشرط ، فعلينا أن مشيئة الله تعالى بعدم إشرائهم غير حاصلة . قالت المعتزلة : ثبت بالدليل أنه تعالى أراد من الكل الايمان ، وما شاء من أحد الكفر والشرك ، وهذه الآية تقتضي أنه تعالى ما شاء من الكل الايمان ، فوجب التوفيق بين الدليلين فيحمل مشيئة الله تعالى لايمانهم على مشيئة الايمان الاختياري الموجب للثواب والثناء ويحمل عدم مشيئته لايمانهم على الايمان الحاصل بالقهر والجبر والالقاء . يعني أنه تعالى ما شاء منهم أن يحملهم على الايمان على سبيل القهر والالقاء ، لأن ذلك يطل التكليف ويخرج الانسان عن استحقات الثواب . هذا ما عول القوم عليه في هذا الباب ، وهو في غاية الضعف ويدل عليه وجوه : الأول : لاشك أنه تعالى هو الذي أقدر الكافر على الكفر فقدرته الكفر إن لم تصلح للايمان فخالق تلك القدرة لاشك أنه كان مريدا للكفر ، وان كانت صالحة للايمان لم يرجع جانب الكفر على جانب الايمان إلا عند حصول داع يدعو الى الايمان ، وإلا لزم رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا المرجح وهو محال ، وبحجوع القدرة مع الداعي الى الكفر يوجب الكفر ، وإذا كان خالق القدرة والداعي هو الله تعالى ، وثبت أن مجموعهما يوجب الكفر . ثبت أنه تعالى قد أراد الكفر من الكافر . الثاني : في تقرير هذا الكلام أن نقول : إنه تعالى كان عالما بعدم الايمان من الكافر ، ووجود الايمان مع العلم بعدم الايمان متضادان ومع وجود أحد الضدين كان حصول الضد الثاني محالا ، والمحال مع العلم بكونه محالا غير مراد ، فامتنع أن يقال إنه تعالى يريد الايمان من الكافر . الثالث : هب أن الايمان الاختياري أفضل وأنفع من الايمان الحاصل بالجبر والقهر إلا أنه تعالى لما علم أن ذلك الانفع لا يحصل البتة ، فقد كان يجب في حكمته ورحمته أن يحلق فيه الايمان على سبيل الالقاء ، لأن هذا الايمان وان كان لا يوجب الثواب العظيم ، فأقل ما فيه أن يخلصه من العقاب العظيم ، فترك إيجاد هذا الايمان فيه على سبيل الالقاء يوجب وقوعه في أشد العذاب ، وذلك لا يليق بالرحمة والاحسان ومثاله أن من كان له ولد عزيز وكان هذا الأب في غاية الشفقة وكان هذا الولد واقفا على طرف البحر فيقول الوالد له : خص في

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ
 زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٠٨)

قمر هذا البحر لتستخرج اللآلئ العظيمة الرقيقة الغالية منه ، وعلم الوالد قطعا أنه إذا غاص في البحر هلك وغرق ، فهذا الأب إن كان ناظرا في حقه مشفقا عليه وجب عليه أن يمنعه من الغوص في قمر البحر ويقول له : اترك طلب تلك اللآلئ فانك لا تحدها وتهلك ، ولكن الأولى لك أن تكتفي بالرزق القليل مع السلامة ، فأما أن يأمره بالغوص في قمر البحر مع اليقين التام بأنه لا يستفيد منه إلا الهلاك فهذا يدل على عدم الرحمة وعلى السعي في الإهلاك فكذا وهنا والله أعلم .

واعلم أنه تعالى لما بين أنه لا قدرة لأحد على إزالة الكفر عنهم ختم الكلام بما يكمل معه تبصير الرسول عليه السلام ، وذلك أنه تعالى بين له قدر ما جعل إليه فذكر أنه تعالى ما جعله عليهم حفظا ولا وكلاء على سبيل المنع لهم ، وإنما فوض إليه البلاغ بالأمر والنهي في العمل والعلم وفي البيان بذكر الدلائل والتنبيه عليها فإن اتقادوا للقبول ففعله عائد إليهم وإلا فضرره عائد عليهم وعلى التقديرين فلا يخرج صلى الله عليه وسلم من الرسالة والنبوة والتبليغ .

قوله تعالى ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زين﴾
 أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون ﴿

اعلم أن هذا الكلام أيضا متعلق بقولهم للرسول عليه السلام : ﴿إنما جئت هذا القرآن من مدرسة الناس ومذاكرتهم﴾ فإنه لا يبعد أن بعض المسلمين إذا سمعوا ذلك الكلام من الكفار غضبوا وشتوا آلهتهم على سبيل المعارضة ، فبهى الله تعالى عن هذا العمل ، لأنك متى شتمت آلهتهم غضبوا فرموا ذكروا الله تعالى بما لا ينبغي من القول ، فلأجل الاحتراز عن هذا المحذور وجب الاحتراز عن ذلك المقال ، وبالجملة فهو تنبيه على أن خصمك إذا شافهك بهجول وسفاهة لم يجز لك أن تقدم على مشافهته بما يجري مجرى كلامه فإن ذلك يوجب فتح باب المشاعة والسفاهة وذلك لا يليق بالقلاد ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) ذكروا في سبب نزول الآية وجوها : الأول : قال ابن عباس : لما نزل (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) قال المشركون : لئن لم تنته عن سب آلهتنا وشتمها لنهجون إلهك فنزلت هذه الآية أقول : لى ههنا إشكالان : الأول : أن الناس اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة فكيف يمكن أن يقال : إن سبب نزول هذه الآية كذا وكذا . الثاني : أن

الكفار كانوا مقرين بالاله تعالى وكانوا يقولون : إنما حسنت عبادة الأصنام لتصير شفعا لهم عند الله تعالى ، وإذا كان كذلك ، فكيف يعقل اقدامهم على شتم الله تعالى وسبه .

(والقول الثاني) في سبب نزول هذه الآية . قال السدي : لما قربت وفاة أبي طالب قالت قریش : ندخل عليه ونطلب منه أن ينهى ابن أخيه عنا فانا نستحي أن نقتله بعد موته فنقول العرب : كان يتمتع فلنا مات قتله . فاضلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحرث مع جماعة اليه وقالوا له : أنت كبيرنا ومخاطبوه بما أرادوا . فدعا محمدا عليه الصلاة والسلام وقال : هؤلاء قومك وبؤسك يطلبون منك أن تتركهم على دينهم ، وأن يتركوك عن دينك فقال عليه الصلاة والسلام «قولوا لا اله الا الله» فأبوا فقال أبو طالب : قل غير هذه الكلمة فان قومك يكرهونها . فقال عليه الصلاة والسلام «ما أنا بالذي أقول غيرها حتى تأتوني بالشمس تضعوها في يدي فقالوا له اترك شتم آلهتنا وإلا شتمناك ، ومن يأمرك بذلك فذلك قوله تعالى (يسبوا الله عدوا بغير علم)

واعلم أنا قد دللنا على أن القوم كانوا مقرين بوجود الاله تعالى فاستحال اقدامهم على شتم الاله بل ههنا احتمالات : أحدها : أنه ربما كان بعضهم قاتلا بالدهر ونفى الصانع فسا كان يبال هذا النوع من السفاهة . وثانيها : أن الصحابة متى شتموا الأصنام فهم كانوا يشتمون الرسول عليه الصلاة والسلام فالله تعالى أجرى شتم الرسول مجرى شتم الله تعالى كما في قوله (ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) وكقوله (ان الذين يؤذون الله) وثالثها : أنه ربما كان في جهالهم من كان يعتقد أن شيطاننا يحمله على ادعاء النبوة والرسالة ، ثم إنه لجهلهم كان يسمى ذلك الشيطان بأنه إله محمد عليه الصلاة والسلام فكان يشتم إله محمد بناء على هذا التأويل .

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول : إن شتم الأصنام من أصول الطاعات ، فكيف يحسن من افقه تعالى أن ينهى عنها .

والجواب : أن هذا الشتم ، وإن كان طاعة . إلا أنه إذا وقع على وجه يستلزم وجود منكر عظيم ، وجب الاحتراز منه ، والأمر ههنا كذلك ، لأن هذا الشتم كان يستلزم إقدامهم على شتم الله وشتم رسوله ، وعلى فتح باب السفاهة ، وعلى تفجيرهم عن قبول الدين ، وإدخال الغيظ والغضب في قلوبهم ، فلكونه مستلزما لهذه المنكرات ، وقع النهي عنه .

(المسألة الثالثة) قرأ الحسن (فيسبوا الله عدوا) بضم العين وتشديد الواو ، ويقال : عدا فلان عدوا وعدوا وعدوانا وعدا . أى ظلم ظلما جاوز القدر . قال الزجاج : وعدوا منصوب على المصدر ، لأن المعنى فيعدوا عدوا . قال : ويجوز أن يكون بارادة اللام ، والمعنى : فينسبوا الله للظلم .

(المسألة الرابعة) قال الجبائي : دلت هذه الآية على أنه لا يجوز أن يفعل بالكفر ما يزدادون به بدءا عن الحق ونورا . إذ لو جاز أن يفعله لجاز أن يأمر به ، وكان لا ينهى عما ذكرنا ، وكان لا يأمر بالرفق بهم عند الدعاء . كقوله لموسى وهرون (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) وذلك يبين بطلان مذهب المجبرة .

(المسألة الخامسة) قالوا هذه الآية تدل على أن الأمر بالمعروف قد يقع إذا أدى إلى ارتكاب منكر ، والنهي عن المنكر يقع إذا أدى إلى زيادة منكر ، وغلبة الطغاة قائمة مقام العلم في هذا الباب وفيه تأديب لمن يدعو إلى الدين ، لئلا يتشاغل بما لا فائدة له في المطلوب ، لأن وصف الأوثان بأنها جمادات لا تنفع ولا تضر يكفي في القدح في إلهيتها ، فلا حاجة مع ذلك إلى شتمها .

وأما قوله تعالى (كذلك زيننا لكل أمة عملهم) فاحتج أصحابنا بهذا على أنه تعالى هو الذي زين للكافر الكفر ، وللمؤمن الإيمان ، وللمعصية المعصية ، وللطاعة الطاعة . قال الكبي : الآية على هذا المعنى محال ، لأنه تعالى هو الذي يقول (الشيطان سول لهم) ويقول (والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات) ثم إن القوم ذكروا في الجواب وجوها : الأول : قال الجبائي : المراد زيننا لكل أمة تقدمت ما أمرناهم به من قبول الحق والكبي أيضا ذكر عين هذا الجواب فقال : المراد أنه تعالى زين لهم ما ينبغي أن يعملوا وهم لا يفتنون . الثاني : قال آخرون : المراد زيننا لكل أمة من أمة الكفار سوء عملهم ، أي خطيتهم وشأنهم وأمهلتهم حتى حسن عندهم سوء عملهم . والثالث : أمهلتنا الشيطان حتى زين لهم ، والرابع : زيناه في زعمهم وقولهم : إن الله أمرنا بهذا وزينه لنا هذا مجموع التأويلات المذكورة في هذه الآية والكل ضعيف وذلك لأن الدليل العقل القاطع دل على صحة ما أشعر به ظاهر هذا النص ، وذلك لأننا بينا غير مرة أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على حصول الداعي . وبيننا أن تلك الداعية لا بد وأن تكون بخلق الله تعالى ، ولا معنى لتلك الداعية إلا على اعتقاده أو ظنه باشتغال ذلك الفعل على نفع زائد ، ومصلحة راجحة ، وإذا كانت تلك الداعية حصلت بفعل الله تعالى ، وتلك الداعية لا معنى لها إلا كونه مستقدا لاشتغال ذلك الفعل على النفع الزائد ، والمصلحة الراجحة .

ثبت أنه يتمتع أن يصدر عن العبد فعل ، ولا قول ولا حركة ولا سكون ، إلا إذا زين الله تعالى ذلك الفعل في قلبه وخبره واعتقاده ، وأيضا الإنسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم بكونه كفرا وجهلا ، والدم بذلك ضروري بل إنما يختاره لاعتقاده كونه إيمانا وعلما وصداقا وحقا فلولا سابقة الجهل الأول لما اختار هذا الجهل . الثاني : ثم إننا نقل الكلام إلى أنه لم يختار ذلك

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَنُجَاهَتِهِمْ آيَةً لِّيُؤْمِنَ بِهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ
عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾

الجهل السابق، فإن كان ذلك لسابقة جهل آخر فقد لزم أن يستمر ذلك إلى ما لا نهاية له من الجهالات وذلك محال ، ولما كان ذلك باطلا وجب اتهام تلك الجهالات إلى جهل أول يخلقه الله تعالى فيه ابتداء ، وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر كونه إيمانا وحقا وعليا وصدقا ، ثبت انه يستحيل من الكافر اختيار الجهل والكفر إلا إذا زين الله تعالى ذلك الجهل في قلبه ، ثبت بهذين البرهانين القاطعين القطعيين أن الذي يدل عليه ظاهر هذه الآية هو الحق الذي لا عيب عنه ، وإذا كان الأمر كذلك ، فقد بطلت التأويلان المذكورة بأسرها ، لأن المصير إلى التأويل إنما يكون عند تعذر حمل الكلام على ظاهره . أما لما قام الدليل على أنه لا يمكن المدول عن الظاهر ، فقد سقطت هذه التكليفات بأسرها والله أعلم . وأيضاً قوله تعالى (كذلك زيننا لكل أمة علمهم) بدو قوله (ففسبوا) الله عدوا بغير علم مشعر بأن إقدامهم على ذلك المنكر إنما كان بتزيين الله تعالى . فاما أن يحمل ذلك على أنه تعالى زين الأعمال الصالحة في قلوب الأمم ، فهذا كلام منقطع عما قبله ، وأيضاً قوله (كذلك زيننا لكل أمة علمهم) يتناول الأمم الكافرة والمؤمنة ، فتخصيص هذا الكلام بالأمة المؤمنة ترك لظاهر العموم ، وأما سائر التأويلات ، فقد ذكرها صاحب الكشف : وسقوطها لا يفتي ، والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون﴾ فالقصد منه أن أمرهم موقوف إلى الله تعالى ، وأن الله تعالى عالم بأحوالهم مطلع على ضمائرهم . ورجوعهم يوم القيامة إلى الله فيجازي كل أحد بمقتضى عمله إن خيرا أو شرا فشر .

قوله تعالى ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَنُجَاهَتِهِمْ آيَةً لِّيُؤْمِنَ بِهِ﴾ الآية عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون ﴿

اعلم أنه تعالى حكى عن الكفار شبهة توجب الطعن في نبوته ، وهي قولهم ان هذا القرآن إنما جئتنا به لئلا ندرس العلماء ، وتباحث الاقوام الذين عرفوا التوراة والانجيل . ثم تجمع هذه السور وهذه الآيات بهذا الطريق . ثم إنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة بما سبق ، وهذه الآية مشتتة على شبهة أخرى وهي قولهم إن هذا القرآن كيفما كان أمره ، فليس من جنس المعجزات البتة ، ولو

أنك يا محمد جئتنا بمعجزة قاهرة وبينة ظاهرة لآمتنا بك ، وحلفوا على ذلك وبالتوا في تأكيد ذلك الحلف ، فالقصود من هذه الآية تقرير هذه الشبهة . وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدى . إنما سمي اليقين بالقسم لأن اليقين موضوعة لتوكيد الخبر الذى يخبر به الانسان : إما مثبتاً للشيء ، وإما نافياً . ولما كان الخبر يدخله الصدق والكذب احتاج المخبر إلى طريق به يتوصل إلى ترجيح جانب الصدق على جانب الكذب ، وذلك هو الحلف ولما كانت الحاجة إلى ذكر الحلف ، إنما تحصل عند انقسام الناس عند سماع ذلك الخبر إلى مصدق به ومكذب به . سموا الحلف بالقسم ، وبنا تلك الصيغة على - أفضل - فقالوا . أقسم فلان يقسم لإقساماً : وأرادوا أنه أكد القسم الذى اختاره وأحال الصدق إلى القسم الذى اختاره بواسطة الحلف واليقين .

(المسألة الثانية) ذكروا في سبب النزول وجوها : الأول : قالوا لما نزل قوله تعالى (إن نشأ نزل عليهم من السماء آية فظلت أعتاقهم لها عاضمين) أقسم المشركون بالله لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها فأنزلت هذه الآية . الثانى : قال محمد بن كعب القرظى : إن المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم تخفينا أن موسى ضرب الحجر بالصاع فأنفجر الماء ، وأن عيسى أحيا الميت ، وأن صالحاً أخرج الناقة من الجبل ، فأنت أيضاً أنت بآية تصدقك فقال عليه الصلاة والسلام «ما الذى تحبون» فقالوا أن نجعل لنا الصفا ذهباً ، وحلفوا لئن فعل ليتبونه أجمعون ، فقام عليه الصلاة والسلام يدعو ، فجاءه جبريل عليه السلام فقال إن شئت كان ذلك ، ولئن كان فلم يصدقوا عنده ، ليعذبهم ، وإن تركوا تاب على بعضهم . فقال صلى الله عليه وسلم «بل يتوب على بعضهم» فأنزل الله تعالى هذه الآية (المسألة الثالثة) ذكروا في تفسير قوله (جهد أيمانهم) وجوها : قال الكلبي ومقاتل : إذا حلف الرجل بالله فهو جهد يمينه . وقال الزجاج : بالنوا في الايمان وقوله (لئن جاءتهم آية) اختلفوا في المراد بهذه الآية . فقيل : ما رويانا من جعل الصفا ذهباً ، وقيل : هى الاشياء المذكورة في قوله تعالى (وقالوا لن تومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعاً) وقيل : إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم بأن عذاب الاستئصال كان ينزل بالامم المتضمنين الذين كذبوا أنبياءهم فالمشركون طلبوا مثلاً .

وقوله (قل إنما الآيات عند الله) ذكروا في تفسير لفظة (عند) وجوها ، فيحتمل أن يكون المعنى أنه تعالى هو المختص بالقدرة على أمثال هذه الآيات دون غيره لأن المعجزات الدالة على النبوات شرطها أن لا يقدر على تحصيلها أحد إلا الله سبحانه وتعالى ؛ ويحتمل أن يكون المراد

بالعندية أن العلم بأن إحداث هذه المعجزات هل يقتضى إقدام هؤلاء الكفار على الإيمان أم لا ليس إلا عند الله ؟ ولفظ العندية بهذا المعنى كما في قوله (وعنده مفاتيح الغيب) ويحتمل أن يكون المراد أنها وإن كانت في الحال معدومة ؛ إلا أنه تعالى متى شاء إحداثها أحدثها ، فهي جارية مجرى الأشياء الموضوعة عند الله يظهرها متى شاء ، وليس لكم أن تتحكموا في طلبها وللفظ (عند) بهذا المعنى هنا كما في قوله (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه) .

ثم قال تعالى ﴿ وما يشعركم ﴾ قال أبو علي «ما» استفهام وفاعل يشعركم ضمير «ما» والمعنى : وما يدريك إيمانهم ؟ حذف المفعول ، وحذف المفعول كثير . والتقدير : وما يدريك إيمانهم ، أى بتقدير أن تحيثهم هذه الآيات فهم لا يؤمنون . وقوله (أنها إذا جاءت لا يؤمنون) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (إنها) بكسر الهمزة على الاستئناف وهي القراءة الجيدة . والتقدير : أن الكلام تم عند قوله (وما يشعركم) أى وما يشعركم ما يكون منهم ثم ابتداء فقال (أنها إذا جاءت لا يؤمنون) قال سيويه : سألت الخليل عن القراءة بفتح الهمزة في أن وقلت لم لا يجوز أن يكون التقدير ما يدريك أنه لا يفعل ؟ فقال الخليل : إنه لا يحسن ذلك وهنا لأنه لو قال (وما يشعركم أنها) بالفتح لصار ذلك عذراً لهم ، هذا كلام الخليل . وتفسيره إنما يظهر بالمثل فإذا اتخذت ضيافة وطلبت من رئيس البلد أن يحضر فلم يحضر ، فقل لك لو ذهبت أنت بنفسك إليه لحضر ، فإذا قلت وما يشعركم أنى لو ذهبت إليه لحضر كان المعنى : أنى لو ذهبت إليه بنفسى فانه لا يحضر أيضاً فكذا وهنا قوله (وما يشعركم إنها إذا جاءت لا يؤمنون) معناه أنها إذا جاءت آمنوا . وذلك يوجب مجيء هذه الآيات ويصير هذا الكلام عذراً للكفار في طلب تلك الآيات ، والمقصود من الآية دفع حججهم في طلب الآيات ، فهذا تقرير كلام الخليل وقرأ الباقون من القراء (أنها) بالفتح وفي تفسيره وجوه : الأول : قال الخليل (أن) بمعنى لعل تقول العرب انت السوق أنك تشتري لنا شيئاً أى لملك ، فكأنه تعالى قال لعلها إذا جاءت لا يؤمنون قال الواحدى (أن) بمعنى لعل كثير في كلامهم قال الشاعر :
أرى جواداً مات هولاً لآتى أرى ماترى أو بخيلاً غلداً
وقال آخر هل آتم عاجلون بنا لانا نرى العرصات أو أثر الحيام
وقال عدى بن حاتم :

أعاذل ما يدريك أن متبى إلى ساعة في اليوم أو في ضحى الند

وقال الواحدى : وفسر على - لعل متبى - روى صاحب الكشف أيضاً في هذا المعنى

قول امرئ القيس :

عوجاً على الطلل المحيل لآتنا نكي الديار كما بكى ابن خدام

قال صاحب الكشف ويقوى هذا الوجه قراءة أبى (لعلها إذا جاءتهم لا يؤمنون) (الوجه الثانى) في هذه القراءة أن تجعل (لا) صلة ومثله (ما منعك أن لا تسجد) معناه أن تسجد وكذلك قوله (وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون) أى يرجعون فكذا ههنا التقدير وما يشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون والمعنى : أنها لو جاءت لم يؤمنوا قال الزجاج ، وهذا الوجه ضعيف لأن ما كان لغواً يكون لغواً على جميع التقديرات ومن قرأ (إنها) بالكسر فكلمة (لا) في هذه القراءة ليست بلغو فثبت أنه لا يجوز جعل هذا اللفظ لغواً. قال أبو على الفارسي : لم لا يجوز أن يكون لغواً على أحد التقديرين ويكون مفيداً على التقدير الثانى ؟ واختلف القراء أيضاً في قوله (لا يؤمنون) فقرأ بعضهم بالياء وهو الوجه لأبى قوله (وأقسموا بالله) إنما يراد به قوم مخصوصون ، والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة) وليس كل الناس بهذا الوصف ، والمعنى وما يشعركم أيها المؤمنون لعلهم إذا جاءتهم الآية التي اقترحوها لم يؤمنوا فالوجه الياء وقرأ حمزة وابن عامر بالتاء وهو على الانصراف من الغيبة إلى الخطاب ، والمراد بالمخاطبين في (تؤمنون) هم العائثون المقسمون الذين أخبر الله عنهم أنهم لا يؤمنون ، وذهب مجاهد وابن زيد إلى أن الخطاب في قوله (وما يشعركم) للكفار الذين أقسموا ، قال مجاهد وما يدريك أنكم تؤمنون إذا جاءت ، وهذا يقوى قراءة من قرأ (تؤمنون) بالتاء . على ما ذكرنا أولاً : الخطاب في قوله (وما يشعركم) للكفار الذين أقسموا . وعلى ما ذكرنا ثانياً : الخطاب في قوله (وما يشعركم) للمؤمنين ، وذلك لأنهم تمنوا نزول الآية ليؤمن المشركون وهو الوجه كأنه قيل للمؤمنين تمنون ذلك وما يدريك أنهم يؤمنون ؟

(المسألة الرابعة) حاصل الكلام أن القوم طلبوا من الرسول معجرات قوية وحلفوا أنها لو ظهرت لآمنوا ، فبين الله تعالى أنهم وإن حلفوا على ذلك ، إلا أنه تعالى عالم بأنها لو ظهرت لم يؤمنوا ، وإذا كان الأمر كذلك لم يجب في الحكمة إيجابهم إلى هذا المطلوب . قال الجبائي والقاضي : هذه الآية تدل على أحكام كثيرة متعلقة بنصرة الاعتزال .

الحكم الاول

أنها تدل على أنه لو كان في المعلوم لطف يؤمنون عنده لفعله لا محالة ، إذ لو جاز أن لا يفعله لم يكن لهذا الجواب فائدة ، لأنه إذا كان تعالى لا يجيبهم إلى مطلوبهم سواء آمنوا أو لم يؤمنوا لم يكن تعليق ترك الاجابة بأنهم لا يؤمنون عنده منتظماً مستقيماً ، فهذه الآية تدل على أنه تعالى يجب عليه أن يفعل كل ما هو في مقدوره من اللطاف والحكمة .

وَتَقْلَبُ أَقْدُسَتْهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ كَالْمُؤْمِنِينَ بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ
يَعْمَهُونَ ١١٠

الحكم الثاني

أن هذا الكلام إنما يستقيم لو كان لإظهار هذه المعجزات أثر في حلهم على الإيمان ، وعلى قول المجبرة ذلك باطل ، لأن عدم الإيمان إنما يحصل بخلق الله تعالى ، فإذا خلقه حصل ، وإذا لم يخلق لم يحصل ، فلم يكن لفعل اللطاف أثر في حل المكلف على الطاعات .
وأقول هذا الذي قاله القاضي غير لازم . أما الأول : فلأن القوم قالوا : لو جئنا يا محمد بآية لآمنّا بك ، فهذا الكلام في الحقيقة مشتمل على مقدمتين : إحداهما : أنك لو جئتنا بهذه المعجزات لآمنّا بك . والثانية . أنه متى كان الأمر كذلك وجب عليك أن تأتينا بها ، والله تعالى كذبهم في المقام الأول ، وبين أنه تعالى وإن أظهرها لم فهم لا يؤمنون ، ولم يتعرض البتة للقيام الثاني ، ولكنه في الحقيقة باق .

فان لقاتل أن يقول : هب أنهم لا يؤمنون عند إظهار تلك المعجزات ، فلم يجب على الله تعالى إظهارها ؟ اللهم إلا إذا ثبت قبل هذا البحث أن اللطف واجب على الله تعالى ، بحيث يحصل هذا المطلوب من هذه الآية ، إلا أن القاضي جعل هذه الآية دليلا على وجوب اللطف ، فثبت أن كلامه ضئيف .

(وأما البحث الثاني) وهو قوله : إذا كان الكل بخلق الله تعالى لم يكن لهذه اللطاف أثر فيه ، فنقول : الذي نقول به أن المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي والعلم بحصول هذا اللطف أحد أجزاء الداعي وعلى هذا التقدير . فيكون لهذا اللطف أثر في حصول الفعل .

قوله تعالى ﴿وتقلب أقدستهم وأبصارهم كالم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون﴾ هذا أيضا من الآيات الدالة على قولنا : إن الكفر والإيمان بقضاء الله وقدره ، والتقلب والقلب واحد ، وهو تحويل الشيء عن وجهه ، ومعنى قلب الأقدسة والأبصار : هو أنه إذا جاءتهم الآيات القاهرة التي اقترحوها وعرفوا كيفية دلائلها على صدق الرسول ، إلا أنه تعالى إذا قلب قلوبهم وأبصارهم عن ذلك الوجه الصحيح بقوا على الكفر ولم ينتفعوا بتلك الآيات ، والمقصود من هذه الآية تقرير ما ذكرناه في الآية الأولى من أن تلك الآيات القاهرة لو جاءتهم لما آمنوا بها ولما آمنوا بظهورها البتة .

أجاب الجبائي عنه بأن قال : المراد وتقلب أقدنتهم وأبصارهم في جهنم على لهب النار وجرها لتعذيبهم كما لم يؤمنوا به أول مرة في دار الدنيا .

وأجاب الكعبي عنه : بأن المراد من قوله (وتقلب أقدنتهم وأبصارهم) بأننا لا نفعل بهم ما نفعله بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث أخرجوا أنفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم .

وأجاب القاضي : بأن المراد وتقلب أقدنتهم وأبصارهم في الآيات التي قد ظهرت ، فلا تجدم يؤمنون بها آخرها كما لم يؤمنوا بها أولا .

واعلم أن كل هذه الوجوه في غاية الضعف ، وليس لأحد أن يعينا ، فيقول : إنكم تكررون هذه الوجوه في كل موضع ، فانا نقول : إن هؤلاء المعتزلة لهم وجوه معدودة في تأويلات آيات الجزاء ، فهم يكررونها في كل آية ، فحين أيضا نكرر الجواب عنها في كل آية ، فنقول : قد بينا أن القدرة الأصلية صالحة للضدين ولطرفين على السوية . فإذا لم ينضم على تلك القدرة داعية مرجحة امتنع حصول الرجحان ، فإذا انضمت الداعية المرجحة إما إلى جانب الفعل أو إلى جانب الترك ظهر الرجحان ، وتلك الداعية ليست إلا من الله تعالى قطعا للتسلسل . وقد ظهر صحة هذه المقدمات بالدلائل القاطعة القينة التي لا يشك فيها العاقل . وهذا هو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقبله كيف يشاء» فالقلب كالوقوف بين داعية الفعل وبين داعية الترك ، فإن حصل في القلب داعي الفعل ترجح جانب الفعل ، وإن حصل فيه داعي الترك ترجح جانب الترك ، وهاتان الداعيتان لما كانتا لا تحصلان إلا بإيجاد الله وتخليقه وتكوينه ، عبر عنها بأصبعي الرحمن ، والسبب في حسن هذه الاستعارة أن الشيء الذي يحصل بين أصبعي الإنسان يكون كامل القدرة عليه . فإن شاء أمسكه وإن شاء أسقطه ، فهنا أيضا كذلك القلب واقف بين هاتين الداعيتين ، وهاتان الداعيتان حاصلتان بخلق الله تعالى ، والقلب مسخر لهاتين الداعيتين ، فلهذا السبب حسنت هذه الاستعارة ، وكان عليه الصلاة والسلام يقول «ياقلب القلوب والأبصار ثبت قلبي على دينك» والمراد من قوله - مقلب القلوب - أن الله تعالى يقبله تارة من داعي الخير إلى داعي الشر وبالعكس .

إذا عرفت هذه القاعدة فقوله تعالى (وتقلب أقدنتهم وأبصارهم) محمول على هذا المعنى الظاهر الجلي الذي يشهد بصحته كل طبع سليم وعقل مستقيم ، فلا حاجة البتة إلى ما ذكره من التأويلات المستكرهة . وإنما قدم الله تعالى ذكر تقلب الأقدنة على تقلب الأبصار ، لأن موضع اللواعي والصوارف هو القلب . فإذا حصلت الداعية في القلب انصرف البصر إليه شاء أم أبى ، وإذا حصلت الصوارف في القلب انصرف

البصر عنه ، فهو وان كان يبصره في الظاهر . إلا أنه لا يصير ذلك الابصار سببا للوقوف على الفوائد المطلوبة . وهذا هو المراد من قوله تعالى (ومهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا) فلما كان الممدن هو القلب ، وأما السمع والبصر فهما آذان القلب ، كانا للاحالة تابعين لآحوال القلب . فلهذا السبب وقع الابتداء بذكر قلب القلوب في هذه الآية ، ثم أتبعه بذكر قلب البصر ، وفي الآية الأخرى وقع الابتداء بذكر تحصيل الكنان في القلب ثم أتبعه بذكر السمع ، فهذا هو الكلام القوي العقلي البرهاني الذي ينطبق عليه لفظ القرآن ، فكيف يحسن مع ذلك حمل هذا اللفظ على التكلفات التي ذكروها ؟ ولنرجع إلى ما يليق بتلك الكلمات الضعيفة فنقول : أما الوجه الذي ذكره الجبائي فدفع لأن الله تعالى قال (وقلب أقدنتهم وأبصارهم) ثم عطف عليه فقال (ونذرهم في طغيانهم يعمهون) ولا شك أن قوله (ونذرهم) إنما يحصل في الدنيا ، فلو قلنا : المراد من قوله (وقلب أقدنتهم وأبصارهم) إنما يحصل في الآخرة ، كان هذا سؤا للنظم في كلام الله تعالى حيث قدم المؤخر وأخر المقدم من غير فائدة ، وأما الوجه الذي ذكره الكمي فضعيف أيضا لأنه إنما استحق الحرمان من تلك اللطاف والفوائد بسبب إقدامه على الكفر ، فهو الذي أوقع نفسه في ذلك الحرمان والحذران فكيف تحسن إضافته إلى الله تعالى في قوله تعالى (وقلب أقدنتهم وأبصارهم)

وأما الوجه الثاني الذي ذكره القاضي فبعيد أيضا لأن المراد من قوله (وقلب أقدنتهم وأبصارهم) قلب القلب من حالة إلى حالة ونقله من صفة إلى صفة . وعلى ما يقوله القاضي فليس الأمر كذلك بل القلب باق على حالة واحدة إلا أنه تعالى أدخل التقلب والتبدل في الدلائل ، ثبت أن الوجوه التي ذكروها فاسدة باطلة بالكلية .

أما قوله تعالى (كما لم يؤمنوا به أول مرة) فقال الواحدى فيه وجهان :

(الوجه الأول) دخلت الكاف على محذوف تقديره فلا يؤمنون بهذه الآيات كما لم يؤمنوا بظهور الآيات أول مرة أتهم الآيات مثل انشقاق القمر وغيره من الآيات ، والتقدير فلا يؤمنون في المرة الثانية من ظهور الآيات كما لم يؤمنوا به في المرة الأولى ، وأما الكناية (به) فيجوز أن تكون عائدة إلى القرآن أو إلى محمد عليه الصلاة والسلام ، أو إلى ما طلبوا من الآيات .

(الوجه الثاني) قال بعضهم : الكاف في قوله (كما لم يؤمنوا به) بمعنى الجزاء ، ومعنى الآية وتقلب أقدنتهم وأبصارهم عقوبة لهم على تركهم الإيمان في المرة الأولى ، يعنى كما لم يؤمنوا به أول مرة ، فكذلك قلب أقدنتهم وأبصارهم في المرة الثانية ، وعلى هذا الوجه فليس في الآية محذوف ولا حاجة فيها إلى الإضمار

مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ ۝١١١﴾

وأما قوله تعالى ﴿ونذرهم في طغيانهم يعمهون﴾ فالجاني قال (ونذرهم) أى لا نحول بينهم وبين اختيارهم ولا نمنعهم من ذلك بمراجعة الهلاك وغيره ، لكننا نعلمهم فان أقاموا على طغيانهم فذلك من قبلهم ، وهو يوجب تأكيد الحجة عليهم ، وقال أصحابنا : معناه إنا قلب أقدستهم من الحق إلى الباطل وتركهم في ذلك الطغيان وفي ذلك الضلال والعمه .

ولفائل أن يقول للجاني : إنك تقول إن إله العالم ما أراد بعبده إلا الخير والرحمة ، فلم ترك هذا المسكين حتى عمه في طغيانه ؟ ولم لا يخلصه عنه على سبيل الاجاء والقهر ؟ أقصى ما في الباب أنه إن فعل به ذلك لم يكن مستحقا للثواب فيفوته الاستحقاق فقط ، ولكن يسلم من العقاب ، أما إذا تركه في ذلك العمه مع علمه بأنه يموت عليه ، فانه لا يحصل استحقاق الثواب ، ويحصل له العقاب العظيم الدائم ، فالفسدة الحاصلة عند خلق الايمان فيه على سبيل الاجاء مفسدة واحدة وهي فوت استحقاق الثواب ، أما المفسدة الحاصلة عند إبقائه على ذلك العمه والطغيان حتى يموت عليه فهي فوت استحقاق الثواب مع استحقاق العقاب الشديد ، والرحيم المحسن الناظر لعباده لا بد وأن يرجع الجانب الذي هو أكثر صلاحا وأقل فسادا ، فعلينا أن إبقاء ذلك الكافر في ذلك العمه والطغيان يقدح في أنه لا يريد به إلا الخير والاحسان .

قوله تعالى ﴿ولو أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَهُمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحِشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قَبْلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾

اعلم أنه تعالى بين في هذه الآية تھصيل ما ذكره على سبيل الاجمال بقوله (وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون) فبين أنه تعالى لو أعطاهم ما طلبوه من إزال للملائكة وإحياء الموتى حتى كلوهم بل لو زاد في ذلك ما لا يبلغه اقتراحهم بأن يشعروا عليهم كل شيء قبل ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله . وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس : المستهزئون بالقرآن كانوا خمسة : الوليد بن المغيرة المخزومي والمصبي بن وائل السهمي ، والأسود بن عبد يغوث الزهري ، والأسود بن المطلب ، والحارث بن حنظلة ، ثم انهم أتوا الرسول صلى الله عليه وسلم في رهط من أهل مكة ، وقالوا له أرنا الملائكة

يشهدوا بأنك رسول الله أو ابنت لنا بعض موتانا حتى نسلهم أحق ما تقوله أم باطل ؟ أو اتنا بالله ولللائكة قبلا أى كفيلا على ما تدعيه ، فنزل هذه الآية ، وقد ذكرنا مرارا أنهم لما اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة كان القول بأن هذه الآية نزلت في الواقعة الفلانية مشكلا صعبا ، فأما على الوجه الذى قررناه وهوان المقصود منه جواب ما ذكره بعضهم وهوانهم أقسموا بالله جحد إيمانهم لو جاءتهم آية لآمنوا بحمد عليه الصلاة والسلام ، فذكر الله تعالى هذا الكلام بياناً لكذبهم ، وإنه لا فائدة في إنزال الآيات بعد الآيات وإظهار المعجزات بعد المعجزات ، بل المعجزة الواحدة لا بد منها ليميز الصادق عن الكاذب ، فأما الزيادة عليها فتحكم بعض ولا حاجة إليه وإلا فلهم أن يطلبوا بعد ظهور المعجزة الثانية ثالثة ، وبعد الثالثة رابعة ، ويلزم أن لا تستقر الحجة وأن لا ينتهى الأمر إلى مقطع ومفصل ، وذلك يوجب سد باب الثبوت .

(المسألة الثانية) قرأ نافع وابن عامر (قبلا) ههنا وفى الكهف بكسر القاف وفتح الباء ، وقرأ حاصم وحزمة والكسائي بالضم فهما فى السورتين ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ههنا وفى الكهف بالكسر ، قال الواحدى : قال أبو زيد يقال لقيت فلانا قبلا ومقابلة وقبلا وقبلا وقبلا كله واحد وهو المواجهة . قال الواحدى : فعل قول أبى زيد للمعنى فى القراءةين واحد وإن اختلف اللفظان ، ومن الناس من أثبت بين اللفظين تفاوتاً فى المعنى ، فقال أما من قرأ (قبلا) بكسر القاف وفتح الباء ، فقال أبو عبيدة والفرجاء والزجاج : معناه عيانا ، يقال لقيته قبلا أى معاينة ، وروى عن أبى ذر قال : قلت للنبي صلى الله عليه وسلم أكان آدم نبياً ؟ قال «نعم كان نبياً كلمة الله تعالى قبلا» وأما من قرأ (قبلا) فله ثلاثة أوجه . أحدها : أن يكون جمع قبيل الذى يراد به الكفيل ، يقال قبلت بالرجل أقبل قبالة أى كفلت به . ويكون المعنى لو حشر عليهم كل شيء وكفلوا بصحة ما يقول لما آمنوا ، وموضع الإعجاز فيه أن الأشياء المحشورة منها ما ينطق ومنها ما لا ينطق ، فإذا أطلق الله الكل وأطلقوا على قبول هذه الكفالة كان ذلك من أعظم المعجزات . وثانيها : أن يكون (قبلا) جمع قبيل بمعنى الصنف والمعنى : وحشرنا عليهم كل شيء قبلا قبلا ، وموضع الإعجاز فيه هو حشرها بعد موتها ، ثم إنها على اختلاف طبائعها تكون مجتمعمة فى موقف واحد . وثالثها : أن يكون (قبلا) بمعنى قبلا أى مواجهة ومعاينة كما فسر أبو زيد .

أما قوله تعالى (ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) المراد من الآية أنه تعالى لو أظهر جميع تلك الأشياء العجيبة الغريبة لمؤلا الكفار فانهم لا يؤمنون إلا أن يشاء الله لإيمانهم . قال أصحابنا : فلما لم يؤمنوا دل ذلك الدليل على

أنه تعالى ما شاء منهم الايمان ، وهذا نص في المسألة . قالت المعتزلة : دل الدليل على أنه تعالى أراد الايمان من جميع الكفار ، والجبايى ذكر الوجوه المشهورة التى لم فى هذه المسألة . أولها : أنه تعالى لو لم يرد منهم الايمان لما وجب عليهم الايمان كما لو لم يأمرهم لم يجب عليهم . وثانيها : لو أراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعاً لله بفعل الكفر ، لأنه لا معنى للطاعة إلا بفعل المراد ، وثالثها : لو جاز من الله أن يريد الكفر لجاز أن يأمر به ، ورابعها : لو جاز أن يريد منهم الكفر لجاز أنه يأمرنا بأن نزيد منهم الكفر . قالوا : ثبت بهذه الدلائل أنه تعالى ما شاء إلا الايمان منهم وظاهر هذه الآية يقتضى أنه تعالى ما شاء الايمان منهم ، والتناقض بين الدلائل يمنع فوجب التوفيق ، وطريقه أن نقول إنه تعالى شاء من الكل الايمان الذى يفعلونه على سبيل الاختيار وأنه تعالى ما شاء منهم الايمان الحاصل على سبيل الاجلاء والقهر وبهذا الطريق زال الاشكال

واعلم أن هذا الكلام أيضاً ضعيف من وجوه : الأول : أن الايمان الذى سموه بالايمان الاختيارى إن عتوا به أن قدرته سالحة للايمان والكفر على السوية ، ثم إنه يصدر عنها الايمان دون الكفر لا لداعية مرجحة ولا لارادة مميزة ، فهذا قول يرجحان أحد طرفى الممكن على الآخر لا مرجح وهو محال ، وأيضا فتقدير أن يكون ذلك معقولا فى الجملة إلا أن حصول ذلك الايمان لا يكون منه بل يكون حادثا للنسب ولا مؤثر أصلا لأن الحاصل هناك ليس إلا القدرة وهى بالنسبة إلى الضدين على السوية ، ولم يصدر من هذا القدر تخصيص لأحد الطرفين على الآخر بالوقوع والرجحان ، ثم إن أحد الطرفين قد حصل بنفسه فهذا لا يكون صادرا منه بل يكون صادرا لاعن سبب البتة ، وذلك يطل القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر أصلا ، ولا يقوله عاقل ، وإما أن يكون هذا الذى سموه بالايمان الاختيارى هو أن قدرته وإن كانت سالحة للضدين إلا أنها لاتصير مصدرا للايمان إلا إذا انضم إلى تلك القدرة حصول داعية الايمان كان هذا قولاً بأن مصدر الايمان هو مجموع القدرة مع الداعى ، وذلك المجموع موجب للايمان ، فذلك هو عين ما يسمونه بالجبر وأتم تكرونه . ثبت أن هذا الذى سموه بالايمان الاختيارى لم يحصل منه معنى معقول مفهوم ، وقد عرفت أن هذا الكلام فى غاية القوة .

(والوجه الثانى) سلنا أن الايمان الاختيارى يميز عن الايمان الحاصل بتكوين الله تعالى إلاننا نقول قوله تعالى (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة) وكذا وكذا ما كانوا يؤمنوا ، معناه : ما كانوا يؤمنوا إيماناً اختيارياً بدليل أن عند ظهور هذه الاشياء لا يبعد أن يؤمنوا إيمانا على سبيل الاجلاء والقهر . ثبت أن قوله (ما كانوا يؤمنوا) المراد : ما كانوا يؤمنوا على سبيل الاختيار ، ثم استثنى

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ قَدْ رَمَّ وَمَا يَفْقَرُونَ «١١٢»

عنه فقال (إلا أن يشاء الله) والمستثنى يجب أن يكون من جنس المستثنى عنه . والايان الحاصل بالالجاه والقهر ليس من جنس الايمان الاختيارى . ثبت أنه لايجوز أن يقال المراد بقولنا إلا أن يشاء الله ، الايمان الاضطرارى بل يجب أن يكون المراد منه الايمان الاختيارى ، وحينئذ يتوجه دليل أصحابنا ويسقط عنه سؤال المعتزلة بالكلية .

(المسألة الثانية) قال الجبائى قوله تعالى (إلا أن يشاء الله) يدل على حدوث مشيئة الله تعالى ، لأنها لو كانت قديمة لميجز أن يقال ذلك ، كما لا يقال لا يذهب زيد الى البصرة إلا أن يوحده الله تعالى ، وقريره ، أنا اذا قلنا : لا يكون كذلك إلا أن يشاء الله فهذا يقتضى تعليق حدوث هذا الجزاء على حصول المشيئة فلو كانت المشيئة قديمة لكان الشرط قديما ، ويلزم من حصول الشرط حصول المشروط ، فيلزم كون الجزاء قديما . والحسد على أنه محدث فوجب كون الشرط حادثا ، واذا كان الشرط هو المشيئة لزم القول بكون المشيئة حادثة . هذا تقرير هذا الكلام .

والجواب : أن المشيئة وإن كانت قديمة إلا أن تعلقها باحداث ذلك المحدث فى الحال إضافة حادثة وهذا القدر يكفى لصحة هذا الكلام ، ثم أنه تعالى ختم هذه الآية بقوله (ولكن أكثرهم يجهلون) قال أصحابنا : المراد ، يجهلون بأن الكل من الله وبقضائه وقدره . وقالت المعتزلة : المراد ، أنهم جهلوا أنهم يقيئون كفارا عند ظهور الآيات التى طلبوها والمعجزات التى اقترحوها وكان أكثرهم يظنون ذلك .

قوله تعالى «وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه قدرهم وما يفكرون»
فى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (وكذلك) منسوق على شئ. وفى تعيين ذلك الشئ قولان : الاول : أنه منسوق على قوله (وكذلك زينا لكل أمة علمهم) أى كما فعلنا ذلك (كذلك جعلنا لكل نبي عدوا) الثانى : معناه : جعلنا لك عدوا كما جعلنا لمن قبلك من الانبياء فيكون قوله (كذلك) مفعلا

على معنى ما تقدم من الكلام، لأن ما تقدم يدل على أنه تعالى جعل له أعداء .

(المسألة الثانية) ظاهر قوله تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا) أنه تعالى هو الذي جعل أولئك الأعداء أعداء للنبي صلى الله عليه وسلم ، ولا شك أن تلك العداوة معصية وكفر . فهذا يقتضى أن خالق الخير والشر والطاعة والمعصية والايان والكفر هو الله تعالى ، أجاب الجبائي عنه : بأن المراد بهذا الجعل الحكم والبيان، فإن الرجل إذا حكم بكفر إنسان قيل : أنه كفره ، وإذا أخبر عن عدائه قيل : أنه عدله ، فكذا هنا أنه تعالى لما بين للرسول عليه الصلاة والسلام كونهم أعداء له لاجرم قال إنه جعلهم أعداء له ، وأجاب أبو بكر الاصم عنه : بأنه تعالى لما أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم الى العالمين وخصه بتلك المعجزة حمدوه ، وصار ذلك الحمد سببا للعداوة القوية ، فلهذا التأويل قال إنه تعالى جعلهم أعداء له ونظيره قول المتنبي :

فأنت الذي صيرتهم لى حسدا

وأجاب الكمبي عنه : بأنه تعالى أمر الأنبياء بعدواتهم وأعلمهم كونهم أعداء لهم ، وذلك يقتضى صيورتهم أعداء للأنبياء، لأن العداوة لا تحصل إلا من الجانبين ، فلهذا الوجه جاز أن يقال إنه تعالى جعلهم أعداء للأنبياء عليهم السلام واعلم أن هذه الأجوبة ضعيفة جدا لما بينا أن الأفعال مستندة إلى الدواعي ، وهى حادثة من قبل الله تعالى ، ومتى كان الأمر كذلك ، فقد صح مذهبتنا .

ثم ههنا بحث آخر : وهو أن العداوة والصداقة يمتنع أن تحصل باختيار الانسان ، فإن الرجل قد يبلغ في عداوة غيره إلى حيث لا يقدر البتة على إزالة تلك الحالة عن قلبه ، بل قد لا يقدر على إخفاء آثار تلك العداوة ، ولو آتى بكل تكلف وحيلة لمجز عنه ، ولو كان حصول العداوة والصداقة في القلب باختيار الانسان لوجب أن يكون الانسان متمكنا من قلب العداوة بالصداقة والبعد وكيف لا نقول ذلك والشعراء عرفوا أن ذلك خارج عن الوسع ؟ قال المتنبي :

يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطباع على الناقل

والماثق الذى يشتد عشقه قد يعتال بجميع الخيل في إزالة عشقه ولا يقدر عليه ، ولو كان حصول ذلك الحب والبغض باختياره لما عجز عن إزالته .

(المسألة الثالثة) التنصب في قوله (شياطين) فيه وجهان : الأول : أنه منصوب على البدل من قوله (عدوا) والثاني : أن يكون قوله (عدوا) منصوبا على أنه مفعول ثان ، والتقدير : وكذلك جعلنا شياطين الانس والجن أعداء الأنبياء .

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا في معنى شياطين الانس والجن على قولين: الأول: أن المعنى مرده الانس والجن، والشيطان: كل عات متهم من الانس والجن، وهذا قول ابن عباس في رواية عطاء ومجاهد والحسن وقتادة وهؤلاء. قالوا: إن من الجن شياطين، ومن الانس شياطين، وإن الشيطان من الجن إذا أعياه للمؤمن ذهب إلى متهم من الانس، وهو شيطان الانس فأغراه بالمؤمن ليفتنه، والدليل عليه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأبي ذر «هل تمودت بالله من شر شياطين الجن والانس؟ قال قلت، وهل للانس من شياطين؟ قال «نعم هم شر من شياطين الجن»

﴿والقول الثاني﴾ أن الجميع من ولد إبليس إلا أنه جعل ولده قسمين، فأرسل أحد القسمين إلى وسوسة الانس. والقسم الثاني إلى وسوسة الجن، فالفرقان شياطين الانس والجن، ومن الناس من قال: القول الأول أولى. لأن المقصود من الآية الشكاية من سفاهة الكفار الذين هم الأعداء وهم الشياطين، ومنهم من يقول: القول الثاني أولى، لأن لفظ الآية يقتضي إضافة الشياطين إلى الانس والجن. وإضافة تقتضي المغايرة، وعلى هذا التقدير: فالشياطين نوع متمايز للجن وهم أولاد إبليس.

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الزجاج وابن الانباري: قوله (عدوا) بمعنى أعداء وأنشد ابن الانباري

إذا أنا لم أنقع صديق يورده فان عدوى لن يضره هو بنفسى

أراد أعدائي، فأدى الواحد عن الجمع، وله نظائر في القرآن. منها قوله (ضيف إبراهيم المكرمين) جعل المكرمين وهو جمع نعم للضيف وهو واحد، وثانها: قوله (والنخل باسقات لها طلع) وثالثها: قوله (أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء) ورابعها: قوله (إن الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا) وخامسها: قوله (كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل) أكد المفرد بما يؤكد الجمع به، ولقائل أن يقول لاحتاجة إلى هذا التكلف، فان التقدير: وكذلك جعلنا لكل واحد من الانبياء عدوا واحدا، إذ لا يجب أن يحصل لكل واحد من الانبياء أكثر من عدو واحد.

أما قوله تعالى ﴿يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا﴾ فالمراد أن أولئك الشياطين يوسوس بعضهم بعضا.

واعلم أنه لا يجب أن تكون كل معصية تصدر عن إنسان فانها تكون بسبب وسوسة شيطان، والالزم دخول التسلسل أو الدور في هؤلاء الشياطين، فوجب الاعتراف بانتهاء هذه القباح والمعاصي إلى قبيح أول، ومعصية سابقة حصلت لا بوسوسة شيطان آخر.

إذا ثبت هذا الأصل فنقول : إن أولئك الشياطين كما أنهم يلقون الوسوس إلى الانس والجن فقد يوسوس بعضهم بعضاً . ولناس فيه مذاهب . منهم من قال الأرواح إملائية وإما أرضية ، والأرواح الأرضية مناهلية طاهرة خيرة . أمرة بالطاعة والأفعال الحسنة ، وهم الملائكة الأرضية . ومنها خبيثة قدرة شريرة ، أمرة بالقبايح والمعاصي ، وهم الشياطين . ثم إن تلك الأرواح الطيبة كما أنها تأمر الناس بالطاعات والخيرات ، فكذلك قد يأمر بعضهم بعضاً بالطاعات . والأرواح الخبيثة كما أنها تأمر الناس بالقبايح والمنكرات ، فكذلك قد يأمر بعضهم بعضاً بتلك القبايح والزيادة فيها . ومالم يحصل نوع من أنواع المناسبة بين النفوس البشرية ، وبين تلك الأرواح لم يحصل ذلك الانضمام ، فالنفوس البشرية ، إذا كانت طاهرة تقيّة عن الصفات الذميمة كانت من جنس الأرواح الطاهرة فتتضمّن إليها ، وإذا كانت خبيثة موصوفة بالصفات الذميمة كانت من جنس الأرواح الخبيثة فتتضمّن إليها . ثم إن صفات الطهارة كثيرة . وصفات الخبث والتقصان كثيرة ، وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الأرواح الأرضية بحسب تلك المجانسة والمشاكلة والمشاركة ينضم الجنس إلى جنسه ، فإن كان ذلك في أفعال الخير كان الحامل عليها ملكاً وكان تقوية ذلك الحامل إلهاماً ، وإن كان في باب الشر كان الحامل عليها شيطاناً ، وكان تقوية ذلك الحامل وسوسة .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : إنه تعالى عبر عن هذه الحالة المذكورة بقوله (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) فيجب علينا تفسير ألفاظ ثلاثة : الأول : الوحي وهو عبارة عن الإيماء والقول السريع . والثاني : الزخرف وهو الذي يكون باطنه باطلاً ، وظاهره مزينا ظاهراً ، يقال : فلان يزخرف كلامه إذا زينه بالباطل والكذب ، وكل شيء حسن موهى فهو مزخرف .

واعلم أن تحقيق الكلام فيه أن الإنسان مالم يعتقد في أمر من الأمور كونه مشتملاً على خير راجح ونفع زائد ، فإنه لا يرغب فيه ، ولذلك سمي الفاعل المختار مختاراً لكونه طالباً للخير والنفع ، ثم إن كان هذا الاعتقاد مطابقاً للمعتقد ، فهو الحق والصدق والإلهام وإن كان صادراً من الملك ، وإن لم يكن معتقداً مطابقاً للمعتقد ، فحينئذ يكون ظاهره مزيناً ، لأنه في اعتقاده سبب للنفع الزائد والصلاح الراجح ، ويكون باطنه فاسداً باطلاً . لأن هذا الاعتقاد غير مطابق للمعتقد فكان مزخرفاً بهذا تحقيق هذا الكلام . والثالث : قوله (غرورا) قال الواحدي (غرورا) منصوب على المصدر ، وهذا المصدر محمول على المعنى . لأن معنى إيهام الزخرف من القول معنى الغرور ، فكانه قال

وَلَتَصْنِي إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلَيَرْضَوْهُ وَلَيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ
مُقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾

يفرون غرورا ، وتحقيق القول فيه أن المرور هو الذي يستند في الشيء كونه مطابقا للصفة والمصلحة مع أنه في نفسه ليس كذلك ، فالمرور إما أن يكون عبارة عن عين هذا الجهل أو عن حالة متولدة عن هذا الجهل . فظاهر بما ذكرنا أن تأثير هذه الأرواح الخبيثة بعضهم في بعض لا يمكن أن أن يعبر عنه بعبارة أكل ولا أقوى دلالة على تمام المقصود من قوله (يوشى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا)

ثم قال تعالى ﴿ولو شاء ربك مافعلوه﴾ وأصحابنا يحتجون به على أن الكفر والايان بارادة الله تعالى . والمعتزلة يحملونه على مشيئة الاجلاء ، وقد سبق تقرير هذه المسألة على الاستقصاء ، فلا فائدة في الاعداء .

ثم قال تعالى ﴿فذرهم وما يفترون﴾ قال ابن عباس : معناه يريد ما زين لهم إبليس و غرهم به قال القاضي : هذا القول يتضمن التحذير الشديد من الكفر والترغيب الكامل في الايمان ويقتضى زوال الغم عن قلب الرسول من حيث يتصور ما أعد الله القوم على كفرهم من أنواع العذاب وما أعدله من منازل الثواب بسبب صبره على سفاهتهم ولطفه بهم .

قوله تعالى ﴿ولتصني إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة ولايرضوه وليقتروا ما هم مقترفون﴾ وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الصنف في اللغة معناه : للميل . يقال في المستمع إذا مال بجماته إلى ناحية الصوت أنه يصنى ، ويقال : أصنى الآباء إذا أماله حتى انصب بعضه في البعض ، ويقال للفرس إذا مال إلى التروب صفا وأصنى . قوله (ولتصني) أى وتميل .

﴿المسألة الثانية﴾ «اللام» في قوله (ولتصني) لا بدله من متعلق . فقال أصحابنا : التقدير : وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من شياطين الجن والانس ، ومن صفته أنه يوشى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ، وإنما فعلنا ذلك لتصني إليه أفئدة الذين لا يؤمنون أى وإنما أوجدنا العداوة في قلب الشياطين الذين من صفتهم ما ذكرناه ليكون كلامهم المزعرف مقبولا عند هؤلاء الكفار ، قالوا وإذا حملنا الآية على هذا الوجه يظهر أنه تعالى يريد الكفر من الكافر أما المعتزلة فقد أجابوا عنه من ثلاثة أوجه .

(الوجه الأول) وهو الذي ذكره الجاني قال: إن هذا الكلام خرج مخرج الأمر ومعناه الزجر، كقوله تعالى (واستغفر منكم ما فعلتكم وأجلج) وكذلك قوله (وليرضوه وليقتروا) وتقدير الكلام كأنه قال للرسول (قدرهم وما يقترون) ثم قال لهم على سبيل التهديد ولتصني إله أئمتهم وليرضوه وليقتروا ما هم مقترون.

(والوجه الثاني) وهو الذي اختاره الكعبى أن هذه اللام لام العاقبة أى ستول عاقبة أمرهم إلى هذه الأحوال. قال القاضى: ويعد أن يقال: هذه العاقبة تحصل فى الآخرة، لأن الاجلاء حاصل فى الآخرة، فلا يجوز أن تميل قلوب الكفار إلى قبول المذهب الباطل، ولا أن يرضوه ولا أن يقتروا الذنب، بل يجب أن تحمل على أن عاقبة أمرهم تول إلى أن يقبلوا الأباطيل ويرضوا بها ويعملوا بها.

(والوجه الثالث) وهو الذى اختاره أبو مسلم. قال «اللام» فى قوله (ولتصني إله أئمة الذين لا يؤمنون بالآخرة) يتعلق بقوله (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) والتقدير أن بعضهم يوحى إلى بعض زخرف القول ليغروا بذلك (ولتصني إله أئمة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقتروا) الذنوب ويكون المراد أن مقصود الشياطين من ذلك الإيحاء هو مجموع هذه المعاني فهذا جملة ما ذكره فى هذا الباب.

(أما الوجه الأول) وهو الذى عول عليه الجاني فضعيف من وجوه ذكرها القاضى. فأحدها: أن «الواو» فى قوله (ولتصني) تقتضى تعلقه بما قبله فحمله على الابتداء بعيد. وثانيها: أن «اللام» فى قوله (ولتصني) لام كي فيبعد أن يقال: إنها لام الأمر ويقرب ذلك من أن يكون تحريفاً للكلام الله تعالى وأنه لا يجوز.

(وأما الوجه الثاني) وهو أن يقال: هذه اللام لام العاقبة فهو ضعيف، لأنهم أجمعوا على أن هذا مجاز وحله على «كى» حقيقة فكان قولنا أول.

(وأما الوجه الثالث) وهو الذى ذكره أبو مسلم فهو أحسن الوجوه المذكورة فى هذا الباب: لأننا نقول: إن قوله (يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) يقتضى أن يكون الغرض من ذلك الإيحاء هو التغرير. وإذا عطفنا عليه قوله (ولتصني إله أئمة الذين لا يؤمنون) فهذا أيضاً عين التغرير لا معنى للتغرير، إلا أنه يستمليه إلى ما يكون باطنه قبيحاً. وظاهره حسناً، وقوله (ولتصني إله أئمة الذين لا يؤمنون) عين هذه الاستتالة فلو عطفنا لزم أن يكون المعطوف عين المعطوف عليه. وأنه لا يجوز، أما إذا قلنا: تقدير الكلام وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً من شأنه أن يوحى

أَفْغَيَّرَ اللَّهُ أَبْتَنِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ
اتَّبَعَتْهُمْ أَتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنْزَلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ
الْمُتَمَرِّينَ «١١٤»

زخرف القول لأجل التخرير وإنما جعلنا مثل هذا الشخص عدواً للنبي لتصني إليه أفتدة
الكفار، فيعدوا بذلك السبب عن قبول دعوة ذلك النبي، وحيث لا يلزم على هذا التقدير عطف الشيء
على نفسه. ثبت أن ما ذكرناه أول.

(المسألة الثالثة) زعم أصحابنا أن البنية ليست مشروطاً للحياة، فالحي هو الجزء الذي قامت
به الحياة، والعالم هو الجزء الذي قام به العلم، وقالت المعتزلة: الحي والعالم هو الجملة «دلا» ذلك الجزء.
إذا عرفت هذا فنقول: احتج أصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم، لأنه قال تعالى (ولتصني إليه
أفتدة الذين لا يؤمنون) فجعل الموصوف بالميل والرغبة هو القلب، لاجملة الحي، وذلك يدل
على قولنا.

(المسألة الرابعة) الذين قالوا الإنسان شيء مغاير للبدن اختلفوا. منهم من قال: المتعلق الأول
هو القلب، وبواسطته تتعلق النفس بسائر الأعضاء كالدماع والكبد. ومنهم من قال: القلب متعلق
النفس الحيوانية، والدماع متعلق النفس الناطقة، والكبد متعلق النفس الطبيعية، والأولون تعلّقوا
بهذه الآية، فانه تعالى جعل محل الصغور الذي هو عبارة عن الميل والارادة؛ القلب، وذلك يدل
على أن المتعلق بالنفس القلب.

(المسألة الخامسة) الكناية في قوله (ولتصني إليه أفتدة) عائدة إلى زخرف القول، وكذلك
في قوله (وليرضوه)

وأما قوله (وليقترفوا مام مقترفون) فاعلم أن الاعتراف هو الاكتساب، يقال
في المثل: الاعتراف بزيل الاعتراف، كما يقال: التوبة تمحو الحوبة. وقال الزجاج (ليقترفوا) أي
ليختلفوا وليكذبوا، والأول أصح.

قوله تعالى (أفغير الله أبنتي حكمة وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً والذي آتيناهم الكتاب
يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من المتمرين)
فيه مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم أقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها ، أجاب عنه بأنه لا فائدة في إظهار تلك الآيات ، لأنه تعالى لو أظهرها لبقوا مصرين على كفرهم . ثم إنه تعالى بين في هذه الآية أن الدليل الدال على نبوته قد حصل وكل ، فكان ما يطلبونه طلباً للزيادة . وذلك مما لا يجب الالتفات إليه ، وإعناقلنا : إن الدليل الدال على نبوته قد حصل لوجهين :

(الوجه الأول) أن الله قد حكم بنبوته من حيث أنه أنزل إليه الكتاب المفصل المبين المشتمل على العلوم الكثيرة والفصاحة الكاملة ، وقد ججز الخلق عن معارضته . فظهر مثل هذا المعجز عليه يدل على أنه تعالى قد حكم بنبوته ، فقوله (أفغير الله أتبى حكماً) يعنى قل يا محمد : إنكم تحكمون في طلب سائر المعجزات ، فهل يجوز في العقل أن يطلب غير الله حكماً ؟ فان كل أحد يقول إن ذلك غير جائز . ثم قل : إنه تعالى حكم بصحة نبوتى حيث خصنى بمثل هذا الكتاب المفصل الكامل البالغ إلى حد الإعجاز .

(والوجه الثانى) من الأمور الدالة على نبوته : اشتغال التوراة والإنجيل على الآيات الدالة على أن محمداً عليه الصلاة والسلام رسول حق ، وعلى أن القرآن كتاب حق من عند الله تعالى ، وهو المراد من قوله (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) وبالجملة فالوجهان المذكوران في قوله تعالى (قل كفى بالله شهيداً بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب)

أما قوله تعالى في آخر الآية (فلا تكونن من الممترين) ففيه وجوه : الأول : أن هذا من باب التوبيخ والالهاب كقوله (ولا تكونن من المشركين) والثانى : التقدير (فلا تكونن من الممترين) في أن أهل الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق . والثالث : يجوز أن يكون قوله (فلا تكونن) خطاباً لكل واحد والمعنى أنه لما ظهرت الدلائل فلا ينبغي أن يمتري فيها أحد . الرابع : قيل هذا الخطاب وإن كان في الظاهر للرسول إلا أن المراد منه أمة .

(المسألة الثانية) قوله (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) قرأ ابن طاهر وحفص (منزل) بالتشديد والباقون بالتخفيف ، والفرق بين التنزيل والانتزال قد ذكرناه مراراً

(المسألة الثالثة) قال الواحدي (أفغير الله أتبى حكماً) الحكم والحكم واحد عند أهل اللغة ، غير أن بعض أهل التأويل قال الحكم أكمل من الحكم لأن الحكم كل من يحكم . وأما الحكم فهو الذى لا يحكم إلا بالحق والمعنى أنه تعالى حكم حق لا يحكم إلا بالحق . فلما أظهر المعجز الواحد وهو القرآن فقد حكم بصحة هذه النبوة ، ولا مرتبة فوق حكمه فوجب القطع بصحة هذه النبوة . فأما

وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ

الْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾

أنه هل يظهر سائر المعجزات أم لا؟ فلا تأثير له في هذا الباب بعد أن ثبت أنه تعالى حكم بصحة هذه النبوة بواسطة إظهار المعجز الواحد.

قوله تعالى ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحزرة والكسائي (وتمت كلمة ربك) بغير ألف على الواحد ، والباقون (كلمات) على الجمع ، قال أهل المعاني ، الكلمة والكلمات ، معناها ما جاء من وعد ووعد وثواب وعقاب ، فلا تبدل فيه ولا تغيير له كما قال (ما يبدل القول لدى) فن قرأ (كلمات) بالجمع قال : لأن معناها الجمع فوجب أن يجمع في اللفظ ، ومن قرأ على الوحدة فلاهم قالوا : الكلمة ، قد يراد بها الكلمات الكثيرة إذا كانت مضبوطة بضابط واحد ، كقولهم : قال زهير في كلمته : يعني قصيدته ، وقال قس في كلمته ، أى خطبته ، فكذلك مجموع القرآن كلمة واحدة في كونه حقاً وصدقاً ومعجزاً .

(المسألة الثانية) ان تعلق هذه الآية بما قبلها أنه تعالى بين في الآية السابقة أن القرآن معجز ، فذكر في هذه الآية أنه تمت كلمة ربك ، والمراد بالكلمة القرآن أى تم القرآن في كونه معجزاً دالاً على صدق محمد عليه السلام ، وقوله (صدقاً وعدلاً) أى تمت تماماً صدقاً وعدلاً ، وقال أبو على الفارسي (صدقاً وعدلاً) مصدران ينصبان على الحال من الكلمة تقديره صادقة عادلة ، فهذا وجه تعلق هذه الآية بما قبلها .

(المسألة الثالثة) اعلم أن هذه الآية تدل على أن كلمة الله تعالى موصوفة بصفات كثيرة .
(فالصفة الأولى) كونها تامة وإليه الإشارة بقوله (وتمت كلمة ربك) وفي تفسير هذا التمام وجوه : الأول : ما ذكرنا أنها كافية وافية بكونها معجزة دالة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام .
والثاني : أنها كافية في بيان ما يحتاج المكلفون إليه إلى قيام القيامة عملاً وعلاً ، والثالث : أن حكم الله تعالى هو الذي حصل في الأزل ، ولا يحدث بعد ذلك شيء ، فذلك الذي حصل في الأزل هو التمام ، والزيادة عليه متممة ، وهذا الوجه هو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم «جف القلم وما هو»
كان إلى يوم القيامة»

﴿الصفة الثانية﴾ من صفات كلمة الله كونها صدقا والدليل عليه أن الكذب نقص والنقص على الله محال ، ولا يجوز إثبات أن الكذب على الله محال بالدلائل السمعية. لأن صحة الدلائل السمعية موقوفة على أن الكذب على الله محال ، فلو أثبتنا امتناع الكذب على الله بالدلائل السمعية لزم الدور وهو باطل . واعلم أن هذا الكلام كما يدل على أن الخلف في وعد الله تعالى محال، فهو أيضا يدل على أن الخلف في وعيده محال بخلاف ما قاله الواحدى فى تفسير قوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) إن الخلف في وعيد الله جائز ، وذلك لأن وعد الله ووعيده كلمة الله ، فلما دللت هذه الآية على أن كلمة الله يجب كونها موصوفة بالصدق علم أن الخلف كما انه تمتع فى الوعد فكذلك تمتع فى الوعيد .

﴿الصفة الثالثة﴾ من صفات كلمات الله كونها عدلا وفيه وجهان : الأول : أن كل ما حصل فى القرآن نوعان ، الخبر والتكليف . أما الخبر فالمراد كل ما أخبر الله عن وجوده أو عن عدمه ويدخل فيه الخبر عن وجود ذات الله تعالى وعن حصول صفاته أغنى كونه تعالى عالما قادرا سميعا بصيرا ، ويدخل فيه الأخبار عن صفات التقديس والتنزيه كقوله (لم يلد ولم يولد) وكقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) ويدخل فيه الخبر عن أقسام أفعال الله وكيفية تدبيره للملكوت السموات والأرض وعالمى الأرواح والاجسام ، ويدخل فيه كل أمر عن أحكام الله تعالى فى الوعد والوعيد والثواب والعقاب، ويدخل فيه الخبر عن أحوال المتقدمين ، والخبر عن القيوب المستقبلية ، فكل هذه الأقسام داخلة تحت الخبر ، وأما التكليف فيدخل فيه كل أمر ونهى توجه منه سبحانه على عبده سواء كان ذلك العبد ملكا أو بشر أو جنيا أو شيطانا وسواء كان ذلك فى شرعا أو فى شرائع الأنبياء عليهم السلام المتقدمين ، أو فى شرائع الملائكة المقربين الذين هم سكان السموات والجنة والنار والعرش وما وراءه مما لا يعلم أحوالهم إلا الله تعالى.

وإذا عرفت انحصار مباحث القرآن فى هذين القسمين فنقول : قال تعالى (وتمت كلمة ربك صدقا) إن كان من باب الخبر (وعدلا) ان كان من باب التكليف ، وهذا ضبط فى غاية الحسن ﴿والقول الثانى﴾ فى تفسير قوله (وعدلا) ان كل ما أخبر الله تعالى عنه من وعد ووعيد وثواب وعقاب فهو صدق لأنه لا بد وأن يكون واقعا ، وهو بعد وقوعه عدل لأن أفعاله منزهة عن أن تكون موصوفة بصفة الظلمية

﴿الصفة الرابعة﴾ من صفات كلمة الله قوله (لا مبدل لكلماته) وفيه وجه : الأول : أنا بينا أن المراد من قوله (وتمت كلمة ربك) أنها تامة فى كونها معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم

وَإِنْ تُطِيعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١١٧﴾

ثم قال (لا تبدل لكلماته) والمعنى أن هؤلاء الكفار يلقون الشبهات في كونها دالة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام إلا أن تلك الشبهات لا تأثير لها في هذه الدلائل التي لا تقبل التبديل البتة لأن تلك الدلالة ظاهرة باقية جلية قوية لا تزول بسبب ترهات الكفار وشبهات أولئك الجهال .

(والوجه الثاني) أن يكون المراد أنها تبقى مصونة عن التحريف والتغيير كما قال تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)

(والوجه الثالث) أن يكون المراد أنها مصونة عن التناقض كما قال (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)

(والوجه الرابع) أن يكون المراد أن أحكام الله تعالى لا تقبل التبديل والزوال لأنها أزلية ، والأزلي لا يزول .

واعلم أن هذا الوجه أحد الأصول القوية في إثبات الجبر ، لأنه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة ، ثم قال (لا تبدل لكلمات الله) يلزم امتناع أن ينقلب السعيد شقيا وأن ينقلب الشقي سعيدا ، فالسعيد من سعد في بطن أمه ، والشقي من شق في بطن أمه .

قوله تعالى (وَإِنْ تُطِيعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)

اعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهات الكفار ثم بين بالدليل صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بين أن بعد زوال الشبهة وظهور الحجة لا ينبغي أن يلتفت العاقل إلى كلمات الجهال ، ولا ينبغي أن يتشوش بسبب كلماتهم الفاسدة فقال (وَإِنْ تُطِيعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) وهذا يدل على أن أكثر أهل الأرض كانوا ضلالا ، لأن الاضلال لا بد وأن يكون مسبوقا بالفضل . واعلم أن حصول هذا الضلال والاضلال لا يخرج عن أحد أمور ثلاثة : أولها : المباحث المتعلقة بالالهيات فإن الحق فيها واحد ، وأما الباطل فيه كثرة . ومنها القول بالشرك أما كما قوله الزنادقة

وهو الذي أخبر الله عنه في قوله (وجعلوا لله شركاء الجن) وإما كما يقوله عبدة الكواكب. وإما كما يقوله عبدة الاصنام ، وثانيها : المباحث المتعلقة بالنبوات . إما كما يقوله من ينكر النبوة مطلقا أو كما يقوله من ينكر النشر . أو كما يقوله من ينكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . ويدخل في هذا الباب المباحث المتعلقة بالمعاد . وثالثها : المباحث المتعلقة بالأحكام ، وهي كثيرة ، فإن الكفار كانوا يحرمون البحار والسواحب والوصائل ويحللون الميتة ، فقال تعالى (وإن تطع أكثر من في الأرض) فيما يمتنعونه من الحكم على الباطل بأنه حق ، وعلى الحق بأنه باطل يضلوك عن سبيل الله ، أى عن الطريق والمنهج الصدق .

ثم قال (إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون) وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) المراد أن هؤلاء الكفار الذين ينازعونك في دينك ومذهبك غير قاطعين بصحة مذاهبهم ، بل لا يتبعون إلا الظن وهم خراصون كذابون في ادعاء القطع وكثير من المفسرين يقولون : المراد من ذلك الظن رجوعهم في إثبات مذاهبهم إلى تقليد أسلافهم لا إلى تحليل أصلا .

(المسألة الثانية) تمسك نفاة القياس بهذه الآية . فقالوا رأينا أن الله تعالى بالغ في ذم الكفار في كثير من آيات القرآن بسبب كونهم متبعين للظن ، والشئ الذي يجعله الله تعالى موجبا لدم الكفار لا بد وأن يكون في أقصى مراتب الذم ، والعمل بالقياس يوجب اتباع الظن ، فوجب كونه مذموما محرما ، لا يقال لما ورد الدليل القاطع بكونه حجة كان العمل به عملا بدليل مقطوع لا بدليل مظنون . لانا نقول هذا مدفوع من وجود : الأول : أن ذلك الدليل القاطع إما أن يكون عقليا ، وإما أن يكون سمعيا ، والأول باطل لأن العقل لا مجال له في أن العمل بالقياس جائز أو غير جائز ، لاسيما عند من ينكر تحسين العقل وتقييحه . والثاني : أيضا باطل لأن الدليل السمعي إنما يكون قاطعا لو كان متواترا وكانت ألفاظه غير محتملة لوجه آخر سوى هذا المعنى الواحد ، ولو حصل مثل هذا الدليل لعلم الناس بالضرورة كون القياس حجة ، ولا يرتفع الخلاف فيه بين الأمة ، لحيث لم يوجد ذلك علنا أن الدليل القاطع على صحة القياس مفقود . الثاني : هب أنه وجد الدليل القاطع على أن القياس حجة ، إلا أن مع ذلك لا يتم العمل بالقياس إلا مع اتباع الظن وبأنه أن التمسك بالقياس مبنى على مقامين : الأول : أن الحكم في عمل الوفاق معلل بكذا . والثاني : أن ذلك المعنى حاصل في محل الخلاف ، فهذان المقامان إن كانا معلومين على سبيل القطع واليقين فهذا مما لا خلاف فيه بين العقلاء في صحته وإن ، كان مجموعهما أو كان أحدهما ظاهريا فيتمد لا يتم العمل

فَكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ ﴿١١٨﴾

بهذا القياس إلا بمتابعة الظن ، وحيث يندرج تحت النص الدال على أن متابعة الظن مذمومة . والجواب : لم لا يجوز أن يقال : الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح إذا لم يستند إلى أمانة وهو مثل اعتقاد الكفار أما إذا كان الاعتقاد الراجح مستنداً إلى أمانة ، فهذا الاعتقاد لا يسمى . ظناً وهذا الطريق سقط هذا الاستدلال .

ثم قال تعالى ﴿إِنْ رَبُّكَ هُوَ أَعْلَمُ مِنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ وفيه مسألتان : (المسألة الأولى) في تفسيره قولان : الأول : أن يكون المراد أنك بعد ما عرفت أن الحق ماهر ، وأن الباطل ماهو ، فلا تكن في قديم بل فوض أمرهم إلى خالقهم ، لأنه تعالى عالم بأن المهتدي من هو؟ والضال من هو؟ فبجاذبي كل واحد بما يليق بعمله . والثاني : أن يكون المراد أن هؤلاء الكفار وإن أظهروا من أنفسهم ادعاء الجزم واليقين فهم كاذبون ، والله تعالى عالم بأحوال قلوبهم وبواطنهم ، ومطلع على كونهم متحيرين في سبيل الضلال تأتين في أودية الجهل .

(المسألة الثانية) قوله ﴿إِنْ رَبُّكَ هُوَ أَعْلَمُ مِنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ فيه قولان : الأول : قال بعضهم (أعلم) هنا بمعنى يعلم والتقدير : إن ربك يعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين فان قيل : فهذا يوجب وقوع التفاوت في علم الله تعالى وهو محال .

قلنا : لا شك أن حصول التفاوت في علم الله تعالى محال . إلا أن المقصود من هذا اللفظ أن العناية باظهار هداية المهتدين فوق العناية باظهار ضلال الضالين ، ونظيره قوله تعالى (إن أحسنتم أحسنتم ل أنفسكم وإن أسأتم فلها) فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة . الثاني : أن موضع (من) رفع بالابتداء ولفظها لفظ الاستفهام ، والمعنى إن ربك هو أعلم أي الناس يضل عن سبيله (قال) وهذا مثل قوله تعالى (لنعم أي الحزبين أحصى وهذا قول المبرد والزجاج والكسائي والقراء .

قوله تعالى ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾

في الآية مباحث نذكرها في معرض السؤال والجواب

(السؤال الأول) «الفاء» في قوله ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾ يقتضى تعلقاً بما تقدم ،

فماذا ذلك الشيء؟

والجواب : قوله ﴿فَكُلُوا﴾ مسيب عن إنكار اتباع المضلين الذين يحللون الحرام ويحرمون الحلال ، وذلك أنهم كانوا يقولون للمسلمين : إنكم تزعمون أنكم تعبدون الله فما قتله الله أحق أن

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَحْرَمَ
عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنْ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ
هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴿١١٩﴾

تأكلوه مما قتلتموه أتم. قال الله للسليمن إن كنتم متحققين بالإيمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه
وهو المذكي بيسم الله.

(السؤال الثاني) القوم كانوا يبيحون أكل ما ذبح على اسم الله ولا ينازعون فيه، وإنما
النزاع في أنهم أيضاً كانوا يبيحون أكل الميتة، والمسلمون كانوا يحرمونها، وإذا كان كذلك كان ورود
الأمر باباحة ما ذكر اسم الله عليه عبثاً لأنه يقتضى إثبات الحكم في المتفق عليه وترك الحكم
في المختلف فيه.

والجواب : فيه وجهان : الأول : لعل القوم كانوا يحرمون أكل المذكاة ويبيحون أكل الميتة،
فأله تعالى رد عليهم في الأمرين، حكم بحل المذكاة بقوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) وبتحريم الميتة
بقوله (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) الثاني : أن نعمل قوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه)
على أن المراد اجعلوا أكلكم مقصوراً على ما ذكر اسم الله عليه، فيكون المنع على هذا الوجه تحريم
أكل الميتة فقط.

(السؤال الثالث) قوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) صيغة الأمر، وهي للإباحة. وهذه
الإباحة حاصلة في حق المؤمن وغير المؤمن، وكلمة (إن) في قوله (إن كنتم بآياته مؤمنين) تفيد الاشتراط
والجواب : التفدير ليسكن أكلكم مقصوراً على ما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين والمراد
أنه لو حكم باباحة أكل الميتة لفتح ذلك في كونه مؤمناً.

قوله تعالى (وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه) وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا
ما اضطررتم إليه وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم إن ربك هو أعلم بالمعتدين
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ نافع وحفص عن عاصم (وقد فصل لكم ما حرم عليكم) بالفتح في الحرفين،
وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو بالضم في الحرفين، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم

(فصل) بالفتح (وحرم) بالضم ، فن قرأ بالفتح في الحرفين قد احتج بوجهين : الأول : أنه تمسك في فتح قوله (فصل) بقوله (قد فضلنا الآيات) وفي فتح قوله (حرم) بقوله (أنزل ما حرم ربكم) (والوجه الثاني) التمسك بقوله (مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم) فيجب أن يكون الفعل مستنداً إلى الفاعل لتقدم ذكر اسم الله تعالى، وأما الذين قرؤا بالضم في الحرفين. فحجبتهم قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) وقوله (حرمت) تفصيل لما أجمل في هذه الآية، فلما وجب في التفصيل أن يقال (حرمت عليكم الميتة) بفعل مالم يسم فاعله وجب في الاجمال كذلك وهو قوله (ما حرم عليكم) ولما ثبت وجوب (حرم) بضم الحاء فكذلك يجب (فصل) بضم الفاء. لأن هذا المفصل هو ذلك المحرم المجمع بعينه. وأيضاً فإنه تعالى قال (وهو الذي أنزل اليكم الكتاب مفصلاً) وقوله (مفصلاً) يدل على فصل . وأما من قرأ (فصل) بالفتح وحرم بالضم فحجته في قوله (فصل) قوله (قد فضلنا الآيات) وفي قوله (حرم) قوله (حرمت عليكم الميتة)

(المسألة الثانية) قوله (وقد فصل لكم ما حرم عليكم) أكثر المفسرين قالوا : المراد منه قوله تعالى في أول سورة المائدة (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وفيه إشكال : وهو أن سورة الأنعام بكية وسورة المائدة مدنية ، وهي آخر ما أنزل الله بالمدينة . وقوله (وقد فصل) يقتضى أن يكون ذلك المفصل مقدماً على هذا المجمع ، والمدينة متأخر عن المكي ، والمتأخر يمتنع كونه مقدماً . بل الأولى أن يقال المراد قوله بعد هذه الآية (قل لا أجد فيها أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه . وهذه الآية وإن كانت مذكورة بعد هذه الآية بقليل إلا أن هذا القدر من التأخير لا يمنع أن يكون هو المراد والله أعلم . وقوله (إلا ما اضطررتم إليه) أى دهتكم الضرورة إلى أكله بسبب شدة المجاعة ثم قال (وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (ليضلون) بفتح الياء وكذلك في يونس (ربنا ليضلوا) وفي إبراهيم (ليضلوا) وفي الحج (ثاني عطفه ليضل) وفي لقمان (لهو الحديث ليضل) وفي الزمر (أننادا ليضل) وقرأ عاصم وحزمة والكسائي جميع ذلك بضم الياء . وقرأ نافع وابن عامر ههنا وفي يونس بفتح الياء ، وفي سائر المواضع بالضم ، فن قرأ بالفتح أشار إلى كونه ضالاً ، ومن قرأ بالضم أشار إلى كونه مضلاً . قال : وهذا أقوى في الظم لأن كل مضل فانه يجب كونه ضالاً ، وقد يكون ضالاً ولا يكون مضلاً . فالفضل أكثر استحقاقاً للضم من الضال .

(المسألة الثانية) المراد من قوله (ليضلون) قيل إنه عمرو بن لحي ، فن دونه من المشركين . لأنه أول من غير دين إسماعيل واتخذ البحائر والسوائب وأكل الميتة . وقوله (بغير علم) يريد أن

وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا
كَانُوا يَقْتَرِفُونَ ﴿١٧٠﴾

عمر بن لحي أقدم على هذه المذاهب عن الجهالة الصرفة والضلالة المحضة . وقال الزجاج : المراد منه الذين يخلطون الميتة ويناظرونكم في إحلالها ، ويحتجون عليها بقولهم لما حل ماذهب عنه أثم فإن يحل ما يذهب الله أولى . وكذلك كل ما يضلون فيه من عبادة الأوثان والطعن في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فأنما يتبعون فيه الهوى والشهوة ، ولا بصيرة عندهم ولا علم .

(المسألة الثالثة) دلت هذه الآية على أن القول في الدين بمجرد التقليد حرام ، لأن القول بالتقليد قول بمحض الهوى والشهوة ، والآية دلت على أن ذلك حرام .

ثم قال تعالى (إن ربك هو أعلم بالمعتدين) والمراد منه أنه هو العالم بما في قلوبهم وضمائم من التمردى وطلب نصرة الباطل والسمي في إخفاء الحق ، وإذا كان عالما بأحوالهم وكان قادرا على مجازاتهم فهو تعالى يجازيهم عليها ، والمقصود من هذه الكلمة التهديد والتخويف . وانه أعلم ،

قوله تعالى «وذروا ظاهر الأثم وباطنه إن الذين يكسبون الأثم سيجزون بما كانوا يقتربون» اعلم أنه تعالى لما بين أنه فصل المحرمات أتبعه بما يوجب تركها بالكلية بقوله (وذروا ظاهر الأثم وباطنه) والمراد من الأثم ما يوجب الأثم ، وذكروا في ظاهر الأثم وباطنه وجهين : الأول : أن (ظاهر الأثم) الاعلان بالزنا (وباطنه) الاستمرار به . قال الضحاك : كان أهل الجاهلية يرون الزنا حللا ما كان سرا ، فحرم الله تعالى بهذه الآية السر منه والعلانية . الثاني : أن هذا النهي عام في جميع المحرمات وهو الأصح ، لأن تخصيص اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جائز ، ثم قيل المراد ما علمتم وما أسررتم ، وقيل : ما علمتم وما نويتم . وقال ابن الأنباري : يريد وذروا الأثم من جميع جهاته كما تقول : ما أخذت من هذا المال قليلا ولا كثيرا ، تريد ما أخذت منه بوجه من الوجوه ، وقال آخرون : معنى الآية النهي عن الأثم مع بيان أنه لا يخرج من كونها إثما بسبب إخفائه وكتباته ، ويمكن أن يقال : المراد من قوله (وذروا ظاهر الأثم) النهي عن الاقدام على الأثم ، ثم قال (وباطنه) ليظهر بذلك أن الداعي له إلى ترك ذلك الأثم خوف الله لا خوف الناس . وقال آخرون (ظاهر الأثم) أفعال الجوارح (وباطنه) أفعال القلوب من الكبر والحسد والعجب وإرادة السوء للمسلمين ، ويدخل فيه الاعتقاد والعزم والنظر والظن والتقي واللوم على الخيرات . وبهذا

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَذْكُرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفَسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ
إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾

يظهر فساد قول من يقول: إن ما يوجد في القلب لا يؤخذ به إذا لم يقترن به عمل فإنه تعالى نهى عن كل هذه الأقسام بهذه الآية.

ثم قال تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْأَثَمَ سَيَجْزُونَ بِمَا كَانُوا يَفْقِرُونَ﴾ ومضى الاقتراف قد تقدم ذكره. وظاهر النص يدل على أنه لا بد وأن يعاقب المذنب، إلا أن المسلمين أجمعوا على أنه إذا تاب لم يعاقب، وأصحابنا زادوا شرطاً ثانياً، وهو أنه تعالى قد يعفو عن المذنب فيترك عقابه كما قال الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾

قوله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَذْكُرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفَسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أنه يحل أكل ما ذبح على اسم الله، ذكر بعده تحريم ما لم يذكر عليه اسم الله، ويدخل فيه الميتة، ويدخل فيه ما ذبح على ذكر الأصنام، والمقصود منه إبطال ما ذكره المشركون. وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) نقل عن عطاة أنه قال: كل ما لم يذكر عليه اسم الله من طعام أو شراب، فهو حرام، تمسك بعموم هذه الآية. وأما سائر الفقهاء فأنهم أجمعوا على تخصيص هذا العموم بالذبح، ثم اختلفوا فقال مالك: كل ذبح لم يذكر عليه اسم الله فهو حرام، سواء ترك ذلك الذكر عمداً أو نسياناً. وهو قول ابن سيرين وطائفة من المتكلمين. وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: إن ترك الذكر عمداً حرم، وإن ترك نسياناً حل. وقال الشافعي رحمه الله تعالى: يحل متروك التسمية سواء ترك عمداً أو خطأ إذا كان الذابح أهلاً للذبح، وقد ذكرنا هذه المسألة على الاستقصاء في تفسير قوله (إلا ما ذكركم) فلا فائدة في الإعادة، قال الشافعي رحمه الله تعالى: هذا النهي مخصوص بما إذا ذبح على اسم النصب، ويدل عليه وجوه: أحدها: قوله تعالى (وإنه لفسق) وأجمع المسلمون على أنه لا يفسق أكل ذبيحة المسلم الذي ترك التسمية، وثانيها: قوله تعالى (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم) وهذه المناظرة إنما كانت في مسألة الميتة، روى أن ناساً من المشركين قالوا للمسلمين: ما يقتله الصقر والكلب تأكلونه، وما يقتله الله فلا تأكلونه. وعن ابن عباس أنهم قالوا:

تأكلون ما يقتلون ولا تأكلون ما يقتله الله ، فهذه المناظرة مخصوصة بأكل الميتة ، وثالثها : قوله تعالى (وإن أطلعتموهم لإنكم لمشركون) وهذا مخصوص بما ذبح على اسم النصب ، يعني لو رضيتم بهذه الذبيحة التي ذبحت على اسم إلهية الأوثان ، فقد رضيتم بالهيتها وذلك يوجب الشرك . قال الشافعي رحمه الله تعالى : فأول الآية وإن كان عاما بحسب الصيغة ، إلا أن آخرها لما حصلت فيه هذه القيود الثلاثة علينا أن المراد من ذلك العموم هو هذا الخصوص ، وما يؤكد هذا المعنى هو أنه تعالى قال (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) فقد صار هذا النهي مخصوصا بما إذا كان هذا الأمر فسقا ، ثم طلبنا في كتاب الله تعالى أنه متى يصير فسقا ؟ فرأينا هذا الفسق مفسرا في آية أخرى ، وهو قوله (قل لا أجد فيها أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به) فصار الفسق في هذه الآية مفسرا بما أهل به لغير الله ، وإذا كان كذلك كان قوله (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) مخصوصا بما أهل به لغير الله .

(والمقام الثاني) أن ترك التمسك بهذه المخصصات ، لكن نقول لم قلتم إنه لم يوجد ذكر الله ههنا ؟ والدليل عليه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «ذكر الله مع المسلم سواء قاله أو لم يقل ، ويحمل هذا الذكر على ذكر القلب .

(والمقام الثالث) وهو أن نقول : هب أن هذا الدليل يوجب الحرمة إلا أن سائر الدلائل المذكورة في هذه المسألة توجب الحل ، ومتى تعارضت وجب أن يكون الرجح هو الحل ، لأن الأصل في المأكولات الحل ، وأيضا يدل عليه جميع العمومات المتقتضية لحل الأكل والارتفاع كقوله تعالى (خلق لكم مافي الأرض جميعا) وقوله (كلوا واشربوا) ولأنه مستطاب بحسب الحس فوجب أن يحل لقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) ولأنه مال لأن الطبع يميل إليه ، فوجب أن لا يحرم لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن إضاعة المال ، فهذا تقرير الكلام في هذه المسألة ومع ذلك فنقول : الأولى بالمسلم أن يحترز عنه لأن ظاهر هذا النص قوى .

(المسألة الثانية) الضمير في قوله (وإنه لفسق) إلى ماذا يعود ؟ فيه قولان : الأول : أن قوله (لا تأكلوا) يدل على الأكل ، لأن الفعل يدل على المصدر ، فهذا الضمير عائد إلى هذا المصدر . والثاني : كأنه جعل ما لم يذكر اسم الله عليه في نفسه فسقا ، على سبيل المبالغة .

وأما قوله (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوك) ففيه قولان : الأول : أن المراد من الشياطين ههنا إبليس وجنوده ، وسوسوا إلى أوليائهم من المشركين ليجادلوا محمدا صلى الله

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ
مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا
يَعْمَلُونَ (١٧٢)

عليه وسلم وأصحابه في أكل الميتة. والثاني: قال عكرمة: وإن الشياطين، يعنى مرده المجموس، ليوحيون إلى أوليائهم من مشركي قريش، وذلك لأنه لما نزل تحريم الميتة سمعه المجموس من أهل فارس، فكتبوا إلى قريش وكانت بينهم مكاتبة، أن يحمدوا وأصحابه يرمعون أنهم يقيمون أمر الله، ثم يرمعون أن ما يذبحونه حلال وما يذبحه الله حرام. فوقع في أنفس ناس من المسلمين من ذلك شيء، فأزل الله تعالى هذه الآية.

ثم قال ﴿وإن أظمتهم﴾ يعنى في استهلاك الميتة (إنكم لمشركون) قال الزجاج: وفيه دليل على أن كل من أحل شيئا مما حرم الله تعالى، أو حرم شيئا مما أحل الله تعالى فهو مشرك، وإنما سمى مشركا لأنه أثبت حاكما سوى الله تعالى، وهذا هو الشرك.

(المسألة الثالثة) قال السكعي: الآية حجة على أن الإيمان اسم لجميع الطاعات وإن كان معناه في اللغة التصديق، كما جعل تعالى الشرك اسما لكل ما كان مخالفا لله تعالى، وإن كان في اللغة مختصا بمن يعتقد أنه شريكا، بدليل أنه تعالى سمى طاعة المؤمنين للمشركين في إباحة الميتة شركا.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون المراد من الشرك هنا اعتقاد أن الله تعالى شريكا في الحكم والتكليف؟ وبهذا التقدير يرجع معنى هذا الشرك إلى الاعتقاد فقط.

قوله تعالى ﴿أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون﴾

في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى أن المشركين يجادلون المؤمنين في دين الله ذكر مثلا يدل على حال المؤمن المهتدى، وعلى حال الكافر الضال، فبين أن المؤمن المهتدى بمنزلة من كان ميتا، لجعل حيا بعد ذلك وأعطى نورا يهتدى به في مصالحه، وأن الكافر بمنزلة من هو في ظلمات منغمس فيها لا خلاص له منها، فيكون متحيرا على الدوام.

ثم قال تعالى ﴿كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون﴾ وعند هذا عادت مسألة الجبر والقدر

قال أصحابنا: ذلك المزين هو الله تعالى بوديله ما سبق ذكره من أن الفعل يتوقف على حصول البداعي وحصوله لا بد وأن يكون بخلق الله تعالى ، والداعي عبارة عن علم أو اعتقاد أو ظن باشتغال ذلك الفعل على نفع زائد وصلاح راجح ، فهذا الداعي لا معنى له إلا هذا التزين ، فإذا كان موجد هذا الداعي هو الله تعالى كان المزين لا محالة هو الله تعالى ، وقالت المعتزلة : ذلك المزين هو الشيطان ، وحكوا عن الحسن أنه قال : زينه لهم . والله الشيطان . واعلم أن هذا في غاية الضعف لوجه : الأول : الدليل القاطع الذي ذكرناه . والثاني : أن هذا المثل مذكور ليعبر الله حال المسلم من الكافر فيدخل فيه الشيطان . فإن كان إقدام ذلك الشيطان على ذلك الكفر لشيطان آخر ، لزم الذهاب إلى مزين آخر إلى غير النهاية . وإلا فلا بد من مزين آخر سوى الشيطان . الثالث : أنه تعالى صرح بأن ذلك المزين ليس إلا هو فبقيل هذه الآية وما بعدها ، أما قبلها فقوله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم) وأما بعد هذه الآية قوله (وكذلك جعلنا في كل قرية أكبر مجرميها)

(المسألة الثانية) قوله (أو من كان ميتا فأحييناه) قرأ نافع (ميتا) مشددا ، والباقون مخففا قال أهل اللغة : الميت مخففا تخفيف ميت ، وممتاها واحد ثقيل أو خفيف

(المسألة الثالثة) قال أهل المعاني : قد وصف الكفار بأنهم أموات في قوله (أموات غير أحياء وما يشعرون أياهم يعيشون) وأيضا في قوله (لينذر من كان حيا) وفي قوله (إنك لا تسمع الموتى) وفي قوله (وما يستوى الأعمى والبصير وما يستوى الأحياء والأموات) فلما جعل الكفر موتا والكافر ميتا ، جعل الهدى حياة والمهتدي حيا ، وإنما جعل الكفر موتا لأنه جهل ، والجهل يوجب الحيرة والوقفة ، فهو كالموت الذي يوجب السكون ، وأيضا الميت لا يهتدي إلى شيء ، والجاهل كذلك ، والهدى علم وبصر ، والعلم والبصر سبب لحصول الرشاد والفوز بالنجاة ، وقوله (وجعلنا له نورا) يشي به في الناس) عطف على قوله (فأحييناه) فوجب أن يكون هذا النور مفعلا لتلك الحياة والذي يخطر بالبال والعلم عند الله تعالى أن الأرواح البشرية لها أربع مراتب في المعرفة . فأولها : كونها مستعدة لقبول هذه المعارف وذلك الاستعداد الأصلي يختلف في الأرواح ، فربما كانت الروح موصوفة باستعداد كامل قوى شريف ، وربما كان ذلك الاستعداد قليلا ضعيفا ، ويكون صاحبه بليدا ناقصا .

(والمرتبة الثانية) أن يحصل لها العلوم الكلية الأولية ، وهي المسماة بالعقل .

(والمرتبة الثالثة) أن يحاول ذلك الإنسان تركيب تلك البديهيات : ويتوصل بتركيبها إلى

تعرف المجهولات الكسبية ، إلا أن تلك المعارف ربما لا تكون حاضرة بالفعل ، ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استرجاعها واستحضارها ، بقدر عليه .
 (والمرتبة الرابعة) أن تكون تلك المعارف القدسية والجلال الروحانية حاضرة بالفعل ، ويكون جوهر ذلك الروح مشرقا بتلك المعارف مستضيئا بها مستكلا بظهورها فيه .
 إذا عرف هذا فنقول :

(المرتبة الأولى) وهي حصول الاستعداد فقط ، هي المسماة بالموت .
 (والمرتبة الثانية) وهي أن تحصل العلوم البديية الكلية فيه فهي المشار إليها بقوله (فأحيناه)
 (والمرتبة الثالثة) وهي تركيب البدييات حتى يتوصل بتركيباتها إلى تعرف المجهولات النظرية ، فهي المراد من قوله تعالى (وجعلنا له نورا)

(والمرتبة الرابعة) وهي قوله (عشى به في الناس) إشارة إلى كونه مستحضرا لتلك الجلالا القدسية ناظرا إليها ، وعند هذا تم درجات سعادات النفس الانسانية ، ويمكن أن يقال أيضا الحياة عبارة عن الاستعداد القائم بجوهر الروح ، والنور عبارة عن إيصال نور الوحي والتنزيل به .
 فانه لا بد في الابصار من أمرين : من سلامة الحاسة ، ومن طلوع الشمس ، فكذلك البصيرة لا بد فيها من أمرين : من سلامة حاسة العقل ، ومن طلوع نور الوحي والتنزيل ، فلهذا السبب قال المفسرون : المراد بهذا النور ، القرآن . ومنهم من قال : هو نور الدين ، ومنهم من قال : هو نور الحكمة ، والا أقوال بأسرها متقاربة ، والتحقيق ما ذكرناه . وأما مثل الكافر (فهو كمن في الظلمات ليس بخارج منها) ، وفي قوله (ليس بخارج منها) دققة عقلية ، وهي أن الشيء إذا دام حصوله مع الشيء صار كالأمر الذاتي والصفة اللازمة له ، فإذا دام كون الكافر في ظلمات الجهل والاخلق الدائمة صارت تلك الظلمات كالصفة الذاتية اللازمة له يعسر إزالتها عنه ، نمود بالله من هذه الحالة .
 وأيضا الواقف في الظلمات يبقى متحيرا لا يبتدى إلى وجه صلاحه فيستولى عليه الخوف والفرع ، والدجز والوقوف .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أن هذين المثلين المذكورين هل هما مخصوصان بإنسانين معينين أو عامان في كل مؤمن وكافر . فيه قولان : الأول : أنه خاص بإنسانين على التعيين ، ثم فيه وجوه : الأول : قال ابن عباس : إن أبا جهل رعى النبي صلى الله عليه وسلم فبرث وحرمة يومئذ لم يؤمن ، فأخبر حرمة بذلك عند قدمه من صيد له والقوس بيده ، فعمد إلى أبي جهل وتروخاه بالقوس ، وجعل يضرب رأسه ، فقال له أبو جهل : أما ترى ما جاء به ؟ سفه عقولنا ، وسب آلهتنا ، فقال

وَكذلك جعلنا في كل قرية أكبر مجرميها ليمكروا فيها وما يمحرون إلا
بأنفسهم وما يشعرون (١٧٣)

حرة : أنهم أسفه الناس ، تعبدون الحجارة من دون الله ، أشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له
وأن محمدا عبده ورسوله ، فزلت هذه الآية .

(والرواية الثانية) قال مقاتل : نزلت هذه الآية في النبي صلى الله عليه وسلم وأبي جهل وذلك
أنه قال : زاحمنا بنو عبد مناف في الشرف ، حتى اذا صرنا ككفرسى رهان ، قالوا منا نبى يوحى إليه .
والله لا يؤمن به ، إلا أن يأتينا وحى كما يأتيه فزلت هذه الآية .

(والرواية الثالثة) قال عكرمة والكلبي : نزلت في عمار بن ياسر وأبي جهل .

(والرواية الرابعة) قال الضحاك : نزلت في عمر بن الخطاب وأبي جهل .

(والقول الثاني) إن هذه الآية عامة في حق جميع المؤمنين والكافرين ، وهذا هو الحق ، لأن
المعنى إذا كان حاصله في الكل ، كان التخصيص محض التحكم ، وأيضا قد ذكرنا أن هذه السورة
نزلت دفعة واحدة ، فالقول بأن سبب نزول هذه الآية المعينة ، كذا وكذا مشكل ، إلا إذا قيل
إن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن مراد الله تعالى من هذه الآية العامة ، فلان بعينه .

(المسألة الخامسة) هذه الآية من أقوى الدلائل أيضا على أن الكفر والإيمان من الله
تعالى ، لأن قوله (فأحييناه) وقوله (وجعلنا له نورا يمشى به في الناس) قد بينا أنه كناية عن المعرفة
والهدى ، وذلك يدل على أن كل هذه الأمور إنما تحصل من الله تعالى وبأذنه ، والدلائل العقلية
ساعدت على محضته ، وهو دليل الداعي على ما لخصناه ، وأيضا أن عقلا لا يختار الجهل والكفر لنفسه ،
فن المحال أن يختار الإنسان جعل نفسه جاهلا كافرا ، فلما قصد تحصيل الإيمان والمعرفة ، ولم
يحصل ذلك ، وإنما حصل ضده وهو الكفر والجهل ، علمنا أن ذلك حصل باجتهاد غيره .

فان قالوا إنما اختاره لاعتقاده في ذلك الجهل أنه علم
قلنا : لحاصل هذا الكلام أنه إنما اختار هذا الجهل لسابقة جهل آخر ، فان كان الكلام في
ذلك الجهل السابق كما في المسبوق لزم الذهاب إلى غير النهاية ، وإلا فوجب الانتهاء إلى جهل يحصل
فيه لا باجتهاده وتكوينه ، وهو المطلوب .

قوله تعالى (وَكذلك جعلنا في كل قرية أكبر مجرميها ليمكروا فيها وما يمحرون إلا بأنفسهم
وما يشعرون) فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الكاف» في قوله (وكذلك) يوجب التشبيه، وفيه قولان: الأول: وما جعلنا في مكة صناديدها ليذكروا فيها، كذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها. الثاني: أنه معطوف على ما قبله، أي كما زينا للكافرين أصنامهم، كذلك جعلنا.

﴿المسألة الثانية﴾ «الأكابر» جمع الأكابر الذي هو اسم، والآية على التقديم والتأخير تقديره: جعلنا مجرميها أكابر، ولا يجوز أن يكون الأكابر مضافة، فإنه لا يتم المعنى، ويحتاج إلى إضمار المفعول الثاني للجميل، لأنك إذا قلت: جعلت زيدا، وسكت، لم يفد الكلام حتى تقول رئيساً أو ذليلاً أو ما أشبه ذلك، لاقتضاء الجمل مفعولين، ولأنك إذا أضفت الأكابر، فقد أضفت الصفة إلى الموصوف، وذلك لا يجوز عند البصريين.

﴿المسألة الثالثة﴾ صار تقدير الآية: جعلنا في كل قرية مجرميها أكابر ليذكروا فيها، وذلك يقتضى أنه تعالى إنما جعلهم بهذه الصفة، لأنه أراد منهم أن يذكروا بالناس، فهذا أيضاً يدل على أن الخير والشر بإرادة الله تعالى.

أجاب الجبائي عنه: بأن حل هذه اللام على لام العاقبة. وذكر غيره أنه تعالى لما لم يمنهم عن المبكر صار شبيهاً بما إذا أراد ذلك، لجاء الكلام على سبيل التشبيه، وهذا السؤال مع جوابه قد تكرر مراراً عارضة عن الحد والحصر.

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الزجاج: إنما جعل المجرمين أكابر، لأنهم لأجل رياستهم أقدر على الغدر والمكر وترويح الأباطيل على الناس من غيرهم، ولأن كثرة المال وقوة الجاه تحمل الإنسان على المبالغة في -تفطهما-، وذلك الحفظ لا يتم إلا بجميع الأخلاق الذميمة من النسر والمكر، والكذب، والغيبة، والنميمة، والإيمان الكاذبة، ولو لم يكن للمال والجاه عيب سوى أن الله تعالى حكم بأنه إنما وصف بهذه الصفات الذميمة من كان له مال وجاه، لكفى ذلك دليلاً على خساسة المال والجاه.

ثم قال تعالى ﴿وما يذكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون﴾ والمراد منه ما ذكره الله تعالى في آية أخرى، وهي قوله (ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله) وقد ذكرنا حقيقة ذلك في أول سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (الله يستهزئ بهم) قالت المعتزلة: لاشك أن قوله (وما يذكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون) مذكور في معرض التهديد والزرع، فلو كان ماقبل هذه الآية يدل على أنه تعالى أراد منهم أن يذكروا بالناس، فكيف يليق بالرحيم الكريم الحكيم الخليم أن يريد منهم المكر، ويخلق فيهم المكر، ثم يهدم عليه ويباقهم أشد العقاب عليه؟ واعلم أن معارضة هذا الكلام

وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ تُؤْمِنَ حَتَّى تَوْتَى مِثْلَ مَا أَوْتَى رَسُولُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ
حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ
بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ (١٧٤)

بالوجه المشهور قد ذكرناها مرارا .

قوله تعالى (وإذا جاءتهم آية قالوا لن تؤمن حتى توتى مثل ما أوتى رسول الله الله أعلم حيث يجعل رسالته سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون)
اعلم أنه تعالى حكى عن مكر هؤلاء الكفار وحسدكم أنهم متى ظهرت لهم معجزة قاهرة تدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . قالوا : لن تؤمن حتى يحصل لنا مثل هذا المنصب من عند الله ، وهذا يدل على نهاية حسدكم ، وأنهم إنما بقوا مصرين على الكفر لالطلب الحجة والدلائل ، بل لنهاية الحسد . قال المفسرون : قال الوليد بن المغيرة . والله لو كانت النبوة حقاً لكنت أنا أحق بها من محمد ، فإني أكثر منه مالا ولداً ، فنزلت هذه الآية . وقال الضحاك : أراد كل واحد منهم أن يخص بالوحي والرسالة ، كما أخبر الله تعالى عنهم في قوله (بل يريد كل امرئ منهم أن يؤتى صحفاً منسورة) فظاهر الآية التي نحن في تفسيرها يدل على ذلك أيضاً لأنه تعالى قال (وإذا جاءتهم آية قالوا لن تؤمن حتى توتى مثل ما أوتى رسول الله) وهذا يدل على أن جماعة منهم كانوا يقولون هذا الكلام . وأيضاً فاقبل هذه الآية يدل على ذلك أيضاً ، وهو قوله (وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها) ثم ذكر عقيب تلك الآية أنهم قالوا (لن يؤمن حتى توتى مثل ما أوتى رسول الله) وظاهره يدل على أن المكر المذكور في الآية الأولى هو هذا الكلام الخبيث .

وأما قوله تعالى (لن يؤمن حتى توتى مثل ما أوتى رسول الله) فقيه قولنا :

(القول الأول) وهو المشهور ، أراد القوم أن تحصل لهم النبوة والرسالة ، كما حصلت لمحمد عليه الصلاة والسلام ، وأن يكونوا متبوعين لاتباعين ، وعقودمين لا غادمين .

(والقول الثاني) وهو قول الحسن ، ومنقول عن ابن عباس : أن المعنى ، وإذا جاءتهم آية من القرآن تأمرهم باتباع النبي . قالوا (لن يؤمن حتى توتى مثل ما أوتى رسول الله) وهو قول مشركي العرب (لن يؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً) إلى قوله (حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه)

من الله إلى أبي جبر، وإلى فلان وفلان كتابا على حدة، وعلى هذا التقدير: فالقوم ما طلبوا النبوة، وإنما طلبوا أن تأتيهم آيات ظاهرة ومعجزات ظاهرة مثل معجزات الأنبياء المتقدمين كي تدل على صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام. قال المحققون: والقول الأول أقوى وأولى، لأن قوله (الله أعلم حيث يجعل رسالته) لا يليق إلا بالقول الأول، ولمن ينصر القول الثاني أن يقول: إنهم لما اقترحوا تلك الآيات القاهرة، فلو أجابهم الله اليها وأظهر تلك المعجزات على وفق التماسهم، لكانوا قد قروا من منصب الرسالة، وحينئذ يصلح أن يكون قوله (الله أعلم حيث يجعل رسالته) جوابا على هذا الكلام.

وأما قوله (الله أعلم حيث يجعل رسالته) فالمعنى أن الرسالة موضعا مخصوصا لا يصلح وضعها إلا فيه، فمن كان مخصوصا موصوفا بتلك الصفات التي لاجلها يصلح وضع الرسالة فيه كان رسولا وإلا فلا، والعالم بتلك الصفات ليس إلا الله تعالى.

واعلم أن الناس اختلفوا في هذه المسألة، فقال بعضهم: النفوس والأرواح متساوية في تمام الماهية، لحصول النبوة والرسالة لبعضها دون البعض تشريف من الله واحسان وتفضل. وقال آخرون: بل النفوس البشرية مختلفة بجواهرها وماهياتها، فبعضها خيرة طاهرة من علائق الجسانيات مشرقة بالأنوار الإلهية مستعيلة منورة. وبعضها خسيسة كدرة محبة للجسانيات، فالنفس مالم تكن من القسم الأول، لم تصلح لقبول الوحي والرسالة. ثم إن القسم الأول يقع الاختلاف فيه بالزيادة والنقصان والقوة والضعف إلى مراتب لانهاية لها، فلا جرم كانت مراتب الرسل مختلفة، فمنهم من حصلت له المعجزات القوية والتبع القليل، ومنهم من حصلت له معجزة واحدة أو اثنتان وحصل له تبع عظيم، ومنهم من كان الرفق غالبا عليه، ومنهم من كان التشديد غالبا عليه، وهذا النوع من البحث فيه استقصاء، ولا يليق ذكره بهذا الموضع وقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) فيه تنبيه على دقة أخرى. وهي: أن أقل مالا بد منه في حصول النبوة والرسالة البراءة عن المكر والغدر، والغفل والحسد. وقوله (لن يؤمن حتى تؤمن مثل ما أوتى رسل الله) عين المكر والغدر والحسد، فكيف يعقل حصول النبوة والرسالة مع هذه الصفات؟ ثم بين تعالى أنهم لكونهم موصوفين بهذه الصفات الذميمة سيصيبهم صغار عند الله وعذاب شديد وتقديره أن الثواب لا يتم إلا بالأميرين، التعظيم والمنفعة، والمقاب أيضا إنما يتم بالأميرين: الإهانة والضرر. والله تعالى توعدهم بمجموع هذين الأمرين، في هذه الآية، أما الإهانة فقوله (سيصيبهم صغار عند الله وعذاب شديد) وإنما قدم ذكر الصغار على ذكر الضرر، لأن القوم إنما تمردوا عن طاعة

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَمَّا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٧٥﴾

محمد عليه الصلاة والسلام طلبا للز والكرامة ، فاقه تعالى بين أنه يقابلهم بضد مطلوبهم ، فأول ما يوصل إليهم إنما يوصل الصغار والذل والموان ، وفي قوله (صغار عند الله) وجوه : الأول : أن يكون المراد أن هذا الصغار إنما يحصل في الآخرة ، حيث لا حاكم ينفذ حكمه سواء . والثاني : أنهم يصيهم صغار بحكم الله وإجابه في دار الدنيا ، فلما كان ذلك الصغار هذا حاله ، جاز أن يضاف إلى عند الله . الثالث . أن يكون المراد (سعيب الذين أجروا صغار) ثم استأنف . وقال (عند الله) أى معد لهم ذلك ، والمقصود منه التأكيد ، الرابع : أن يكون المراد صغار من عند الله ، وعلى هذا التقدير : فلا بد من إضمار كلمة «من» وأما بيان الضرر والعذاب ، فهو قوله (وعذاب شديد) فحصل بهذا الكلام أنه تعالى أعد لهم الحزى العظيم والعذاب الشديد ، ثم بين أن ذلك إنما يصيهم لأجل مكرمهم وكنههم وحسدهم .

قوله تعالى «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون»
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) تمسك أصحابنا بهذه الآية في بيان أن الضلال والهداية من الله تعالى .
واعلم أن هذه الآية كما أن لفظها يدل على قولنا ، فلفظها أيضا يدل على الدليل القاطع العقل الذى في هذه المسألة ، وبيانه أن العبد قادر على الإيمان وقادر على الكفر ، فقدوته بالنسبة إلى هذين الأمرين حاصلة على السوية ، فيمتنع صدور الإيمان عنه بدلا من الكفر أو الكفر بدلا من الإيمان ، إلا إذا حصل في القلب داعية إليه ، وقد بينا ذلك مرارا كثيرة في هذا الكتاب ، وتلك الداعية لا معنى لها إلا عليه أو اعتقاده أو ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة ، فانه إذا حصل هذا المعنى في القلب دعاه ذلك إلى فعل ذلك الشيء ، وإن حصل في القلب علم أو اعتقاد أو ظن بكون ذلك الفعل مشتملا على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه ذلك إلى

تركه ، وبيننا بالدليل أن حصول هذه الدواعي لا بد وأن يكون من الله تعالى ، وإن مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل .

إذا ثبت هذا فنقول : يستحيل أن يصدر الإيمان عن العبد إلا إذا خلق الله في قلبه اعتقاد أن الإيمان راجع المنفعة زائد المصلحة ، وإذا حصل في القلب هذا الاعتقاد مال القلب ، وحصل في النفس رغبة شديدة في تحصيله ، وهذا هو انشراح الصدر للإيمان . فأما إذا حصل في القلب اعتقاد أن الإيمان بمحمد مثلا سبب مفسدة عظيمة في الدين والدنيا ، ويوجب المضار الكثيرة ، فعند هذا يترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة شديدة عن الإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام ، وهذا هو المراد من أنه تعالى يجعل صدره ضيقا حرجا ، فصار تقدير الآية : أن من أراد الله تعالى منه الإيمان قوى دواعيه إلى الإيمان ، ومن أراد الله منه الكفر قوى صوارفه عن الإيمان ، وقوى دواعيه إلى الكفر . ولما ثبت بالدليل العقلي أن الأمر كذلك ، ثبت أن لفظ القرآن مشتمل على هذه الدلائل العقلية ، وإذا انطبق قاطع البرهان على صريح لفظ القرآن ، فليس وراءه بيان ولا برهان . قالت المعتزلة : لنا في هذه الآية مقامان :

(المقام الأول) بيان أنه لا دلالة في هذه الآية على قولكم .

(المقام الثاني) مقام التأويل المطابق لمذهبنا وقولنا .

أما المقام الأول : فقديره من وجوه :

(الوجه الأول) أن هذه الآية ليس فيها أنه تعالى أضل قوما أو يضلهم ، لأنه ليس فيها أكثر من أنه متى أراد أن يهدي إنسانا فعل به كيت وكيت ، وإذا أراد إضلاله فعل به كيت وكيت ، وليس في الآية أنه تعالى يريد ذلك أولا يريد . والدليل عليه أنه تعالى قال (لو أردنا أن نتخذ لها لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين) فيمن تعالى أنه يفعل لله لو أراد ، ولا خلاف أنه تعالى لا يريد ذلك ولا يفعله .

(الوجه الثاني) أنه تعالى يقل : ومن يرد أن يضل عن الإسلام ، بل قال (ومن يرد أن يضل) فلم قلتم أن المراد ؟ ومن يرد أن يضل عن الإيمان .

(الوجه الثالث) أنه تعالى بين في آخر الآية أنه إنما يفعل هذا الفعل بهذا الكافر جزاء على كفره ، وأنه ليس ذلك على سبيل الابتداء ، فقال (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون) (الوجه الرابع) أن قوله (ومن يرد أن يضل يجعل صدره ضيقا حرجا) فهذا يشعر بأن جعل الصدر ضيقا حرجا يتقدم حصوله على حصول الضلالة ، وأن لحصول ذلك المتقدم أثرا في حصول

الضلال وذلك باطل بالاجماع . أما عندنا : فلا نقول به . وأما عندكم : فلأن مقتضى حصول الجهل والضلال هو أن الله تعالى يخلق فيه لقدرة . فبث هذه الوجوه الأربعة أن هذه الآية لاتدل على قولكم .
(أما المقام الثاني) وهو أن تفسير هذه الآية على وجه يليق بقولنا ، فمقرره من وجوه :
 الأول : وهو الذي اختاره الجبائي ، ونصره القاضي ، فنقول : **«تهدى الآية : ومن يرد الله أن يهديه يوم القيامة الى طريق الجنة ، يشرح صدره للإسلام حتى يثبت عليه ، ولا يزول عنه ، وتفسير هذا الشرح هو أنه تعالى يفعل به ألطافاً تدعوه الى البقاء على الايمان والثبات عليه ، وفي هذا النوع ألطاف لا يمكن فعلها بالؤمن ، إلا بعد أن يصير مؤمناً ، وهى بعد أن يصير الرجل مؤمناً يدعو به الى البقاء على الايمان والثبات عليه وإليه الاشارة بقوله تعالى (ومن يؤمن بالله يهدقه) وبقوله (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلاً) فإذا آمن عبد وأراد الله ثباته فحينئذ يشرح صدره ، أى يفعل به اللطاف التى تقتضى ثباته على الايمان ودوامه عليه . فاما إذا كفر وعاند ، وأراد الله تعالى أن يضله عن طريق الجنة ، فعند ذلك يلقى في صدره الضيق والحرج . ثم سأل الجبائي نفسه وقال : كيف يصح ذلك ونجد الكفار طيبى النفوس لا غم لهم البتة ولا حزن ؟**

وأجاب عنه : بأنه تعالى لم يخبر بأنه يفعل بهم ذلك فى كل وقت فلا يتمتع كونهم فى بعض الأوقات طيبى القلوب . وسأل القاضي نفسه على هذا الجواب سؤالاً آخر فقال : **«فيجب أن تقطعوا فى كل كافر بأنه يجد من نفسه ذلك الضيق والحرج فى بعض الأوقات .**

وأجاب عنه بأن قال : **«وكذلك نقول ودفع ذلك لا يمكن خصوصاً عند ورود أدلة الله تعالى وعند ظهور نصرة الله للمؤمنين ، وعند ظهور الذلة والصغار فيهم ، هذا غاية تقرير هذا الجواب .**
(والوجه الثاني) فى التأويل قالوا لم لا يجوز أن يقال : المراد **«فمن يرد الله أن يهديه الى الجنة يشرح صدره للإسلام ؟ أى يشرح صدره للإسلام فى ذلك الوقت الذى يهديه فيه الى الجنة ، لأنه لما رأى أن بسبب الايمان وجد هذه الدرجة العالية ، والمربة الشريفة يزداد رغبة فى الايمان ، ويحصل فى قلبه مزيد انشراح وميل اليه ، ومن يرد أن يضله يوم القيامة عن طريق الجنة ، فى ذلك الوقت يضيق صدره ، ويخرج صدره بسبب الحزن الشديد الذى ناله عند الحرمان من الجنة والدخول فى النار . قالوا : فهذا وجه قريب واللفظ محتمل له ، فوجب حل اللفظ عليه .**

(والوجه الثالث) فى التأويل أن يقال : حصل فى الكلام تقديم وتأخير ، فيكون المعنى من شرح صدر نفسه بالايمان فقد أراد الله أن يهديه أى يخصه باللطاف الداعية الى الثبات على الايمان ، أو يهديه بمعنى أنه يهديه الى طريق الجنة ، ومن جعل صدره ضيقاً حرجاً عن الايمان ،

فقد أراد الله أن يضله عن طريق الجنة ، أو يضله بمعنى أنه يحرمه عن اللطاف الداعية إلى الثبات على الإيمان ، فهذا هو مجموع كلامهم في هذا الباب .

والجواب عما قالوه أولاً : من أن الله تعالى لم يقل في هذه الآية أنه يضله ، بل المذكور فيه أنه لو أراد أن يضله لفعل كذا وكذا .

فقول : قوله تعالى في آخر الآية (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون) تصريح بأنه يفعل بهم ذلك الاضلال لأن حرف «الكاف» في قوله (كذلك) يفيد التشبيه ، والتقدير : وكما جعلنا ذلك الضيق والخرج في صدره ، فكذلك نجعل الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون .

والجواب عما قالوه ثانياً وهو قوله : ومن يرد الله أن يضله عن الدين .

فقول : إن قوله في آخر الآية (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون) تصريح بأن المراد من قوله (ومن يرد أن يضله) هو أنه يضله عن الدين .

والجواب عما قالوه ثالثاً : من أن قوله (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون) يدل على أنه تعالى إنما يلقى ذلك الضيق والخرج في صدورهم جزاء على كفرهم .

فقول : لانسلم أن المراد ذلك ، بل المراد كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين قضى عليهم بأنهم لا يؤمنون ، وإذا حملنا هذه الآية على هذا الوجه ، سقط ما ذكره .

والجواب عما قالوه رابعاً : من أن ظاهر الآية يقتضي أن يكون ضيق الصدر وخرجه شيئاً متقدماً على الضلال وموجبا له .

فنقول : الأمر كذلك ، لأنه تعالى إذا خلق في قلبه اعتقاداً بأن الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب الدم في الدنيا والعقوبة في الآخرة ، فهذا الاعتقاد يوجب إعراض النفس وتغور القلب عن قبول ذلك الإيمان ويحصل في ذلك القلب قفرة ونوبة عن قبول ذلك الإيمان وهذه الحالة شبيهة بالضيق الشديد ، لأن الطريق إذا كان ضيقاً لم يقدر الداخل على أن يدخل فيه ، فكذلك القلب إذا حصل فيه هذا الاعتقاد امتنع دخول الإيمان فيه ، فلاجل حصول هذه المشابهة من هذا الوجه ، أطلق لفظ الضيق والخرج عليه ، فقد سقط هذا الكلام .

(وأما الوجه الأول) من التأويلات الثلاثة التي ذكرناها .

فالجواب عنه : أن حاصل ذلك الكلام يرجع إلى تفصيل الضيق والخرج باستيلاء الغم والحنن على قلب الكافر ، وهذا بعيد ، لأنه تعالى ميز الكافر عن المؤمن بهذا الضيق والخرج ، فلو

كان المراد منه حصول الغم والحزن في قلب الكافر ، لوجب أن يكون ما يحصل في قلب الكافر من الغموم والحزن أزيد مما يحصل في قلب المؤمن زيادة يعرفها كل أحد ، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، بل الأمر في حزن الكافر والمؤمن على السوية ، بل الحزن والبلاء في حق المؤمن أكثر . قال تعالى (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن ليوثهم سفهاً من فضة) وقال عليه السلام «خص البلاء بالأنبياء ثم بالاولياء ثم بالأمثل فالأمثل»

(وأما الوجه الثاني) من التأويلات الثلاثة فهو أيضاً مدفوع ، لأنه يرجع حاصله إلى إيضاح الواضحات لأن كل أحد يعلم بالضرورة أن كل من هداه الله تعالى إلى الجنة بسبب الإيمان فانه يفرح بسبب تلك الهداية وينشرح صدره للإيمان مزيد انشراح في ذلك الوقت . وكذلك القول في قوله (ومن يرد أن يضله) المراد من يضله عن طريق الجنة فانه يضيق قلبه في ذلك الوقت فان حصول هذا المعنى معلوم بالضرورة ، فحمل الآية عليه لإخراج هذه الآية من الفائدة .

(وأما الوجه الثالث) من الوجوه الثلاثة ، فهو يقتضى تفكيك نظم الآية ، وذلك لأن الآية تقتضى أن يحصل انشراح الصدر من قبل الله أولاً ، ثم يترتب عليه حصول الهداية والإيمان ، وأتم عكسكم القضية فتمت العبد يجعل نفسه أولاً منشراح الصدر ، ثم إن الله تعالى بعد ذلك يهديه بمعنى أنه يخصه بمزيد الألطاف الداعية له إلى الثبات على الإيمان ، والدلائل اللفظية إنما يمكن التمسك بها إذا أبقينا ما فيها من التركيبات والترتيبات فأما إذا أبطلناها وأزلناها لم يمكن التمسك بشئ منها أصلاً ، وفتح هذا الباب يوجب أن لا يمكن التمسك بشئ من الآيات ، وإنه طعن في القرآن وإخراج له عن كونه حجة ، فهذا هو الكلام الفصل في هذه السؤالات ، ثم إننا نختم الكلام في هذه المسألة بهذه الحاشية القاهرة ، وهي أننا بينا أن فعل الإيمان يتوقف على أن يحصل في القلب داعية جازمة إلى فعل الإيمان وفاعل تلك الداعية هو الله تعالى ، وكذلك القول في جانب الكفر ولفظ الآية منطبق على هذا المعنى ، لأن تقدير الآية فن يرد الله أن يهديه قوى في قلبه ما يدعو إلى الإيمان ومن يرد أن يضله ألقي في قلبه ما يصرفه عن الإيمان ويدعوه إلى الكفر وقد ثبت بالبرهان العقلي أن الأمر يجب أن يكون كذلك ، وعلى هذا التقدير : لجميع ما ذكرتموه من السؤالات ساقط ، والله تعالى أعلم بالصواب .

(المسألة الثالثة) في تفسير ألفاظ الآية ، أما شرح الصدر ففي تفسيره وجهان :

(الوجه الأول) قال الليث : يقال شرح صدره فأنشراح أى وسع صدره لقبول ذلك الأمر توسع . وأقول : إن الليث فسر شرح الصدر بتوسيع الصدر ، ولا شك أنه ليس المراد منه أن

يوسع صدره على سبيل الحقيقة ، لأنه لا شبهة أن ذلك محال ، بل لا بد من تفسير توسيع الصدر فتقول : تحقيقه ما ذكرناه فيما تقدم ولا بأس بإعادته فتقول إذا اعتقد الإنسان في عمل من الأعمال أن قمه زائد وخيره راجع مال طبعه إليه ، وقويت رغبته في حصوله وحصل في القلب استعداد شديد لتحقيقه ، فسمى هذه الحالة بسعة النفس ، وإذا اعتقد في عمل من الأعمال أن شره زائد وضرره راجع عظمت النفرة عنه وحصل في الطبع نفرة ونبوة عن قبوله ، ومعلوم أن الطريق إذا كان ضيقاً لم يتمكن الداخل من الدخول فيه ، وإذا كان واسماً قدر الداخل على الدخول فيه فإذا حصل اعتقاد أن الأمر الفلاني زائد النفع والخير وحصل الميل إليه ، قد حصل ذلك الميل في ذلك القلب ، قليل : اتسع صدره وإذا حصل اعتقاد أنه زائد الضرر والمفسدة لم يحصل في القلب ميل إليه قليل إنه ضيق فقد صار الصدر شبيهاً بالطريق الضيق الذي لا يمكن الدخول فيه ، فهذا تحقيق الكلام في سعة الصدر وضيقه .

(والوجه الثاني) في تفسير الشرح يقال : شرح فلان أمره إذا أظهره وأوضحه وشرح المسألة إذا كانت مشكلة فيها .

واعلم أن لفظ الشرح غير مختص بالجانب الحق ، لأنه وارد في الاسلام في قوله (أفمن شرح الله صدره للاسلام) وفي الكفر في قوله (ولكن من شرح بالكفر صدوراً) قال المفسرون : لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل له : كيف يشرح الله صدره ؟ فقال عليه السلام «يقذف فيه نوراً حتى ينفس ويشرح» فقل له وهل لذلك من أمانة يعرف بها ؟ فقال عليه السلام «الانابة إلى دار الخلود والتجافي عن دار الفناء والاستعداد للموت قبل نزول الموت» وأقول هذا الحديث من أدل الدلائل على صحة ما ذكرناه في تفسير شرح الله الصدر ، وتقريره أن الإنسان إذا تصور أن الاشتغال بعمل الآخرة زائد النفع والخير ، وأن الاشتغال بعمل الدنيا زائد الضرر والشر ، فإذا حصل الجزم بذلك إما بالبرهان أو بالتجربة أو التقليد لا بد وأن يترتب على حصول هذا الاعتقاد حصول الرغبة في الآخرة ، وهو المراد من الانابة إلى دار الخلود والنفرة عن دار الدنيا ، وهو المراد من التجافي عن دار الفناء ، وأما الاستعداد للموت قبل نزول الموت فهو مشتمل على الأمرين ، أعني النفرة عن الدنيا والرغبة في الآخرة .

إذا عرفت هذا فتفهم : الداعي إلى الفعل لا بد وأن يحصل قبل حصول الفعل ، وشرح الصدر للإيمان عبارة عن حصول الداعي إلى الإيمان ، فلهذا المعنى أشعر ظاهر هذه الآية بأن شرح الصدر مقدم على حصول الاسلام ، وكذا القول في جانب الكفر .

أما قوله (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً) فعبارة واضحة :

(البحث الأول) قرأ ابن كثير (صيقاً) ساكنة الياء وكذا في كل القرآن ، والباقون مشددة الياء مكسورة ، فيحتمل أن يكون المشدد والمخفف بمعنى واحد ، كسيد وسيد ، وهين وهين ولين ولين ، وميت وميت ، وقرأ نافع وأبو بكر عن عاصم (حرجاً) بكسر الراء ، والباقون بفتحها قال الفراء : وهو في كسره ونصبه بمنزلة الوجل والوجل ، والقرد والقرد ، والدنف والدنف . قال الزجاج : الحرج في اللغة أضيق الضيق ومعناه : أنه ضيق جداً ، فمن قال : أنه رجل حرج الصدر يفتح الراء فمعناه : ذو حرج في صدره ، ومن قال : حرج جملة فاعلاً ، وكذلك رجل دنف ذو دنف ، ودنف نمت .

(البحث الثاني) قال بعضهم : الحرج ، بكسر الراء الضيق ، والحرج بالفتح جمع حرجة ، وهو الموضع الكثير الاشجار الذي لا تناله الراجعة . وحكى الواحدى في هذا الباب حكايين : إحداهما : روى عن عبيد بن حمير عن ابن عباس أنه قرأ هذه الآية وقال : هل هنا أحد من بنى بكر . قال رجل : نعم . قال : ما الحرجة فيكم . قال : الوادى الكثير الشجر المشتبك الذى لا طريق فيه . فقال ابن عباس . كذلك قلب الكافر . والثانية : روى الواحدى عن أبي الصلت الثقفى قال : قرأ عمر بن الخطاب رضى الله عنه هذه الآية ، ثم قال : اثبتنى برجل من كثانة جمعلوه راغيا فاتوا به ، فقال له عمر : يا قفى ما الحرجة فيكم . قال : الحرجة فينا الشجرة تحدى بها الاشجار فلا يصل اليها راجية ولا وحشية . فقال عمر : كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شيء من الخير .

أما قوله تعالى «كأنما يصد في السماء» ففيه بحثان :

(البحث الأول) قرأ ابن كثير (يصعد) ساكنة الصاد وقرأ أبو بكر عن عاصم (يصاعد) بالالف وتشديد الصاد بمعنى يتصاعد ، والباقون (يصعد) بتشديد الصاد والعين بغير ألف ، أما قراءة ابن كثير (يصعد) فهي من الصعود ، والمعنى : أنه في قوره عن الاسلام وقهله عليه بمنزلة من تكلف الصعود إلى السماء ، فكأن ذلك التكليف ثقيل على القلب ، فكذلك الايمان ثقيل على قلب الكافر وأما قراءة أبى بكر (يصاعد) فهو مثل يتصاعد . وأما قراءة الباقيين (يصعد) فهي بمعنى يتصعد ، فادغمت التاء في الصاد ومعنى يتصعد يتكلف ما يتقل عليه .

(البحث الثاني) في كيفية هذا التشبيه وجهان : الأول : كأن الإنسان إذا تكلف الصعود إلى السماء ، قل ذلك التكليف عليه ، وعظم وصعب عليه ، وقويت نفرتة عنه ، فكذلك الكافر يتقل عليه الايمان وتظم نفرتة عنه . والثانى : أن يكون التقدير أن قلبه ينبو عن الاسلام ويباعد عن قبول الايمان ، فشبّه ذلك البعد يعلمن يصد من الأرض إلى السماء .

أما قوله «كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون» فيه بحثان (البحث الأول) الكفاف في قوله (كذلك) يفيد التشبيه بشيء، وفيه وجهان: الأول: التقدير أن يجعل الله الرجس عليهم يجعله ضيق الصدر في قلوبهم. والثاني: قال الزجاج التقدير: مثل ما قصصنا عليك، يجعل الله الرجس.

(البحث الثاني) اختلفوا في تفسير (الرجس) فقال ابن عباس: هو الشيطان يسلمه الله عليهم وقال مجاهد (الرجس) مالا خير فيه. وقال عطاء (الرجس) العذاب. وقال الزجاج (الرجس) اللعنة في الدنيا والعذاب في الآخرة.

ولنختم تفسير هذه الآية بما روى عن محمد بن كعب القرظي أنه قال تذاكرنا في أمر القدرية عند ابن عمر. قال: لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا منهم نبينا صلى الله عليه وسلم، فإذا كان يوم القيامة نادى مناد، وقد جمع الناس بحيث يسمع الكل أين خصماء الله، فتقوم القدرية وقد أورد القاضي هذا الحديث في تفسيره. وقال: هذا الحديث من أقوى ما يدل على أن القدرية هم الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى قضاء وقدرًا وخلقًا، لأن الذين يقولون هذا القول، هم خصماء الله، لأنهم يقولون لله أي ذنب لنا حتى تساقبنا، وأنت الذي خلقتنا فينا وأرادته منا، وقضيتنا علينا، ولم تخلفنا إلا له، وما يسرت لنا غيره، فقولاء لا يد وأن يكونوا خصماء الله بسبب هذه الحجة أما الذين قالوا: إن الله مكن وأزاح العلة، وإنما أتى العبد من قبل نفسه، فكلامة موافق لما يعامل به من انزال العقوبة، فلا يكونون خصماء الله، بل يكونون متقادين لله هذا كلام القاضي وهو عجيب جدا وذلك لأنه يقال له يبعد منك أنك ما عرفت من مذاهب خصومك أنه ليس للعبد على الله حجة ولا استحقاق بوجه من الوجوه، وأن كل ما يفعله الرب في العبد فهو حكمة وصواب، وليس للعبد على الرب اعتراض ولا منازعة، فكيف يصير الإنسان الذي هذا دينه واعتقاده خصمًا لله تعالى. أما الذين يكونون خصماء لله فهم المعتزلة وتقريره من وجوه: الأول: أنه يدعى عليه وجوب الثواب والعوض، ويقول: لو لم تعطني ذلك لخرجت عن الإلهية وصرت معزولا عن الربوبية وصرت من جملة السفهاء، فهذا الذي مذهبه واعتقاده ذلك هو الخصم لله تعالى. والثاني: أن من واطب على الكفر سبعين سنة، ثم أنه في آخر زمن حياته قال: لا إله إلا الله محمد رسول الله عن القلب، ثم مات، ثم إن رب العالمين أعطاه النعم الفائقة والدرجات الزائدة ألف ألف سنة، ثم أراد أن يقطع تلك النعم عنه لحظة واحدة، فذلك العبد يقول: أيها الإله إياك، ثم إياك أن تترك ذلك لحظة واحدة، فأنك إن تركته لحظة واحدة صرت معزولا عن الإلهية

والحاصل : أن إقدام ذلك العبد على ذلك الإيمان لحظة واحدة أوجب على الإله إيصال تلك النعم مدة لا آخر لها ، ولا طريق له البتة إلى الخلاص من هذه المهدة ، فهذا هو الخصومة . أما من يقول إنه لاحق لأحد من الملائكة والأنبياء على الله تعالى . وكل ما يوصل إليهم من الثواب فهو تفضل وإحسان من الله تعالى ، فهذا لا يكون خصما .

(والوجه الثالث) في تقرير هذه الخصومة ما حكى أن الشيخ أبا الحسن الأشعري لما فارق مجلس أستاذه أبي علي الجبائي وترك مذهبه وكثر اعتراضه على أقواله عظمت الوحشة بينهما فاتفق أن يوما من الأيام عقد الجبائي مجلس التذكير وحضر عنده عالم من الناس ، وذهب الشيخ أبو الحسن إلى ذلك المجلس ، وجلس في بعض الجوانب محتفيا عن الجبائي ، وقال لبعض من حضر هناك من المجازي إن أعليك مسألة فأذكر بها لهذا الشيخ قولي له كان لي ثلاثة من البينين واحد كان في غاية الدين والزهد ، والثاني كان في غاية الكفر والفسق ، والثالث كان صيا لم يبلغ ، فاتوا على هذه الصفات فأخبرني أيها الشيخ عن أحوالهم . فقال الجبائي : أما الزاهد ، ففي درجات الجنة ، وأما الكافر ، ففي دركات النار ، وأما الصبي ، فمن أهل السلامة . قال قولي له : لو أن الصبي أراد أن يذهب إلى تلك الدرجات العالية التي حصل فيها أخوه الزاهد هل يمكن منه . فقال الجبائي : لا لأن الله يقول له إنما وصل إلى تلك الدرجات العالية بسبب أنه أتمب نفسه في العلم والعمل ، وأنت فليس معك ذلك فقال أبو الحسن : قولي له لو أن الصبي حيثنذ يقول : يارب العالمين ليس الذنبلي ، لأنك أمتني قبل البلوغ ولو أهملتي فرمما زدت على أخي الزاهد في الزهد والدين . فقال الجبائي : يقول الله له علمت أنك لو عشت لطغيت وكفرت وكنت تستوحب النار ، فقبل أن تصل إلى تلك الحالة راعيت مصلحتك وأمتك حتى تنجو من العقاب ، فقال أبو الحسن : قولي له لو أن الأخ الكافر أفساق رفع رأسه من العرك الأسفل من النار ، فقال : يارب العالمين ، وبأحكم الحاكمين ، وبأرحم الراحمين ، كما علمت من ذلك الأخ الصغير أنه لو بلغ كفر علمت مني ذلك ، فلم راعيت مصلحته ومارعيت مصلحتي ؟ قال الراوي : فلما وصل الكلام إلى هذا الموضع انقطع الجبائي . فلما نظر رأى أبا الحسن ، فلم أن هذه المسألة منه ، لامن المعجز ، ثم إن أبا الحسين البصري جاء بعد أربعة أدوار أو أكثر من بعد الجبائي فأراد أن يجيب عن هذا السؤال ، فقال : نحن لا نرضى في حق هؤلاء الأخوة الثلاثة بهذا الجواب الذي ذكرتم ، بل لنا ههنا جوابان آخران سوى ما ذكرتم ، ثم قال : وهو مني على مسألة اختلف شيوخنا فيها ، وهي أنه هل يجب على الله أن يكلف العبد أم لا ؟ فقال البصريون : التكليف محض التفضل والإحسان ، وهو غير واجب على الله تعالى . وقال البغداديون : إنه واجب

على الله تعالى . قال : فإن فرعنا على قول البصريين ، فقه تعالى أن يقول لذلك العبي إلى طوكت
 عمر الأخ الزاهد ، وكلفته على سبيل التفضل ولم يلزم من كوني متفضلاً على أخيك الزاهد بهذا
 التفضل أن أكون متفضلاً عليك بمثله . وأما إن فرعنا على قول البنداديين . فالجواب أن يقال :
 إن إطالة عمر أخيك وتوجيه التكليف عليه كان إحساناً في حقه ، ولم يلزم منه عود مفسدة إلى الغير
 فلا جرم . فعلته وأما إطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك كان يلزم منه عود مفسدة إلى غيرك ، فهذا
 السبب ما فعلت ذلك في حقك فظهر الفرق . هذا تلخيص كلام أبي الحسين البصري سعيًا منه في تخلص
 شيخه المتقدم عن سؤال الأشعري ، بل سعيًا منه في تخلص إله عن سؤال العبد ، وأقول قبل
 المحوض في الجواب عن كلام أبي الحسين : صحة هذه المناظرة الدقيقة بين العبد وبين الله ، إنما
 لزمت على قول المعتزلة . وأما على قول أصحابنا رحمهم الله فلا مناظرة البتة بين العبد وبين الرب ،
 وليس للعبد أن يقول لربه ، لم فعلت كذا ؟ أو ما فعلت كذا . ثبت أن خصاء الله هم المعتزلة ،
 لأهل السنة ، وذلك يقوى غرضنا ويحصل مقصودنا ، ثم نقول :

أما الجواب الأول : وهو أن إطالة العمر وتوجيه التكليف تفضل ، فيجوز أن ينخص به بعضاً
 دون بعض ، فنقول : هذا الكلام مدفوع ، لأنه تعالى لما أوصل التفضل إلى أحدهما ، فالامتناع
 من إيصاله إلى الثاني قبيح من الله تعالى ، لأن الإيصال إلى هذا الثاني ، ليس فضلاً شاقاً على الله
 تعالى ، ولا يوجب دخول نقصان في ملكه بوجه من الوجوه ، وهذا الثاني يحتاج إلى ذلك التفضل
 ومثل هذا الامتناع قبيح في الشاهد . ألا ترى أن من منع غيره من النظر في مرآته المنصوبة على
 الجدار لعامة الناس قبيح ذلك منه ، لأنه منع من النفع من غير اندفاع ضرر إليه ، ولا وصول نفع إليه
 فإن كان حكم العقل بالتحسين والتقيح مقبولا ، فليكن مقبولا ههنا ، وإن لم يكن مقبولا لم يكن
 مقبولا البتة في شيء من المواضع ، وتبطل كلية منهجكم . ثبت أن هذا الجواب فاسد .

وأما الجواب الثاني : فهو أيضاً فاسد ، وذلك لأن قولنا تكليفه يتضمن مفسدة ليس معناه أن
 هذا التكليف يوجب لذاته حصول تلك المفسدة ، وإلا لزم أن تحصل هذه المفسدة أبداً في حق
 الكل وأنه باطل ، بل معناه : أن الله تعالى علم أنه إذا كلف هذا الشخص ، فإن إنساناً آخر يختار
 من قبل نفسه فلا قبيحاً ، فإن اقتضى هذا القدر أن يترك الله تكليفه ، فكذلك قد علم من ذلك
 الكافر أنه إذا كلفه فإنه يختار الكفر عند ذلك التكليف ، فوجب أن يترك تكليفه ، وذلك يوجب
 قبيح تكليف من علم الله من حاله أنه يكفر ، وإن لم يجب ههنا لم يجب هنالك ، وأما القول بأنه يجب
 عليه تعالى ترك التكليف إذا علم أن غيره يختار فلا قبيحاً عند ذلك التكليف ، ولا يجب عليه تركه

وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيماً قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ (١٢٦)

إذا علم تعالى أن ذلك الشخص يختار التيسير عند ذلك التكليف ، فهذا محض التحكم . فثبت أن الجواب الذي استخرجه أبو الحسين بلطف فكره ، ودقيق نظره بمدارمة أدوار ضعيف ، وظهر أن خصماء الله هم المعتزلة ، لا أصحابنا ، والله أعلم .

قوله تعالى (وهذا صراط ربك مستقيماً قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون)
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (وهذا) إشارة إلى مذكور تقدم ذكره . وفيه قولان : الأول : وهو الأقوى عندي أنه إشارة إلى ما ذكره وقرره في الآية المتقدمة وهو أن الفعل يتوقف على الداعي وحصول تلك الداعية من الله تعالى ، فوجب كون الفعل من الله تعالى ، وذلك يوجب التوحيد المحض وهو كونه تعالى مبدئاً لجميع الكائنات والممكنات ، وإنما سماه صراطاً لأن العلم به يؤدي إلى العلم بالتوحيد الحق ، وإنما وصفه بكونه مستقيماً لأن قول المعتزلة غير مستقيم ، وذلك لأن رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر إما أن يتوقف على المرجح أولاً يتوقف ، فإن توقف على المرجح لزم أن يقال الفعل لا يصدر عن القادر إلا عند انضمام الداعي اليه ، وحينئذ يتم قولنا . ويكون الكل بقضاء الله وقدره ويبطل قول المعتزلة ، وإما أن لا يتوقف رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر على مرجح وجب أن يحصل هذا الاستغناء في كل الممكنات والمحدثات ، وحينئذ يلزم نفي الصنع والصانع وإبطال القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر . فأما القول بأن هذا الرجحان يحتاج إلى المؤثر في بعض الصور دون البعض كما يقوله هؤلاء المعتزلة فهو معوج غير مستقيم ، إنما المستقيم هو الحكم بثبوت الحاجة على الإحلاق ، وذلك يوجب عين مذهبنا . فهذا القول هو المختار عندي في تفسير هذه الآية .

(القول الثاني) أن قوله (وهذا صراط ربك مستقيماً) إشارة إلى كل ما سبق ذكره في كل القرآن قال ابن عباس : يريد بهذا الذي أنت عليه يا محمد دين ربك مستقيماً وقال ابن مسعود يعني القرآن . والقول الأول أولى . لأن عود الإشارة إلى أقرب المذكورات أولى .

وإذا ثبت هذا فنقول : لما أمر الله تعالى بمتابعة ما في الآية المتقدمة وجب أن تكون من المحكمات لا من المشابهات لأنه تعالى إذا ذكر شيئاً بالغ في الأمر بالقسم به والرجوع إليه والتعميل عليه وجب أن يكون من المحكمات . فثبت أن الآية المتقدمة من المحكمات وأنه يجب إخراجها

لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٢٧)

على ظاهرهما ويحرم التصرف فيها بالتأويل .

(المسألة الثانية) قال الواحدى : انتصب مستقيماً على الحال ، والعالم فيه معنى «هذا» وذلك لأن «ذا» يتضمن معنى الإشارة ، كقولك : هذا زيد قائماً معناه أشير إليه في حال قيامه ، وإذا كان العامل في الحال معنى الفعل لا الفعل ، لم يحز تقديم الحال عليه لا يجوز قائماً هذا زيد ، ويجوز ضاحكاً جاء زيد .

أما قوله (قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون)

فقول : أما تفصيل الآيات فعناه ذكرها فصلاً فصلاً بحيث لا يحتلط واحد منها بالآخر ، والله تعالى قد بين صحة القول بالقضاء والقدر في آيات كثيرة من هذه السورة متوالية متعاقبة ، بطرق كثيرة ووجوه مختلفة . وأما قوله (لقوم يذكرون) فالذى أظنه العلم عند الله أنه تعالى إنما جعل مقطع هذه الآية هذه اللفظة لأنه تقرر في عقل كل واحد أن أحد طرفي الممكن لا يترجع على الآخر إلا لمرجع ، فكانه تعالى يقول للمعتزلى : أيها المعتزلى تذكر ما تقرر في عقلك أن الممكن لا يترجع أحد طرفيه على الآخر ، إلا لمرجع ، حتى تزول الشبهة عن قلبك بالكلية في مسألة القضاء والقدر .

قوله تعالى (لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون)

اعلم أنه تعالى لما بين عظيم نعمه في الصراط المستقيم وبين أنه تعالى معد مهيب لمن يكون من المذكورين بين الفائدة الشريفة التي تحصل من التمسك بذلك الصراط المستقيم ، فقال (لهم دار السلام عند ربهم) وفي هذه الآية تشريفات .

(النوع الأول) قوله (لهم دار السلام) وهذا يوجب الحصر ، فعناه : لهم دار السلام لا لغيرهم ، وفي قوله (دار السلام) قولان :

(القول الأول) أن السلام من أسماء الله تعالى ، فدار السلام هي الدار المضاعفة إلى الله تعالى ، كما قيل للكعبة - بيت الله تعالى - وللخليفة - عبادة -

(والقول الثاني) أن السلام صفة الدار ، ثم فيه وجهان : الأول : المعنى دار السلامة ، والعرب تطلق هذه اللفظة في كثير من المصادر وتحذفها يقولون ضلال وضلالة ، وسفاه وسفاهة ، ولذا ذاء ولذا ذاء ، ورضاع ورضاعة . الثاني : أن السلام جمع السلامة ، وإنما سميت الجنة بهذا الاسم لأن

أنواع السلامة حاصلة فيها بأسرها .

إذا عرفت هذين القولين : فالقاتلون بالقول الاول قالوا به لانه اولى ، لان إضافة الدار إلى الله تعالى نهاية في تشريفها وتظيمها وإكبار قدرها ، فكان ذكر هذه الإضافة مبالغة في تعظيم الأمر والقاتلون بالقول الثاني رجحوا قولهم من وجهين : الاول : أن وصف الدار بكونها دار السلامة أدخل في الترغيب من إضافة الدار إلى الله تعالى ، والثاني : أن وصف الله تعالى بأنه السلام في الاصل مجاز ، وإنما وصف بذلك لانه تعالى ذو السلام ، فاذا أمكن حمل الكلام على حقيقته كان اولى .

(النوع الثاني) من الفوائد المذكورة في هذه الآية قوله (عند ربهم) وفي تفسيره وجوه : (الوجه الاول) المراد أنه معد عنده تعالى كما تكون الحقوق معدة مهيئة حاضرة ، ونظيره قوله تعالى (جزاؤهم عند ربهم) وذلك نهاية في بيان وصولهم إليها ، وكونهم على ثقة من ذلك . (الوجه الثاني) وهو الاقرب إلى التحقيق أن قوله (عند ربهم) يشمر بأن ذلك الأمر اللدخر موصوف بالقرب من الله تعالى ، وهذا القرب لا يكون بالمكان والجهة ، فوجب كونه بالشرف والعلو والرتبة ، وذلك يدل على أن ذلك الشيء بلغ في الكمال والرفعة إلى حيث لا يعرف كنهه إلا الله تعالى ، ونظيره قوله تعالى (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين)

(الوجه الثالث) أنه قال في صفة الملائكة (ومن عنده لا يستكبرون) وقال في صفة المؤمنين في الدنيا - أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلى - وقال أيضا - أنا عند ظن عبدي بي - وقال في صفتهم يوم القيامة (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) وقال في دارهم (لم دار السلام عند ربهم) وقال في ثوابهم (جزاؤهم عند ربهم) وذلك يدل على أن حصول كمال صفة العبودية بواسطة صفة العندية .

(النوع الثالث) من التشريفات المذكورة في هذه الآية قوله (وهو وليهم) والولى معناه القريب ، فقوله (عند ربهم) يدل على قربهم من الله تعالى ، وقوله (وهو وليهم) يدل على قرب الله منهم ، ولا نرى في العقل درجة العبد أعلى من هذه الدرجة ، وأيضا فقوله (وهو وليهم) يفيد الحصر ، أى لا ولى لهم إلا هو ، وكيف وهذا التشريف إنما حصل على التوحيد المذكور في قوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) فهو لا الأرقام قد عرفوا من هذه الآية أن المدبر والمقدر ليس إلا هو ، وأن النافع والضار ليس إلا هو ، وأن المسعد والمشتق ليس إلا هو ، وأنه لا مبدئ للكائنات والممكنات إلا هو ، فلما عرفوا هذا انقطعوا عن كل مساواه ، فسا كان رجوعهم إلا إليه ، وما كان تركهم إلا عليه ، وما كان أنسهم إلا به ،

وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا يَامَعْشَرَ الْجِنِّ قَدْ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ
أُولَئَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَ لَنَا قَالَ
النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ١٢٨

وما كان خضوعهم إلا له ، فلما صاروا بالكلية ، لاجرم قال تعالى (وهو ولهم) وهذا إخبار بأنه
تعالى متكفل بجميع مصالحهم في الدين والدنيا ، ويدخل فيها الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة
وإيصال الخيرات ودفع الآفات والبلبات .

ثم قال تعالى ﴿بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ وإنما ذكر ذلك لتلا ينقطع المرء عن العمل ، فإن العمل
لا بد منه ، وتحقيق القول فيه : أن بين النفس والبدن تعلقا شديدا ، فكما أن الحيات النفسانية قد
تنزل من النفس إلى البدن ، مثل ما إذا تصور أمرا مغضبا ظهر الأثر عليه في البدن ، فيسخن البدن
ويحمر ، فكذلك الحيات البدنية قد تصعد من البدن إلى النفس ، فإذا واظب الإنسان على أعمال
البر والخير ظهرت الآثار المناسبة لها في جوهر النفس ، وذلك يدل على أن السالك لا بد له من
العمل ، وأنه لا سبيل له إلى تركه البتة .

قوله تعالى «ويوم يحشرهم جميعا يامعشر الجن قد استكثرتهم من الانس وقال أولياؤهم من
الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا قال النار مثواكم خالدين فيها إلا
ما شاء الله إن ربك حكيم عليم»

اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتمسك بالصراط المستقيم ، بين بعده حال من يكون بالصد من
ذلك لتكون قصة أهل الجنة مرادة بقصة أهل النار ، وليكون الوعيد مذكورا بعد الوعد ،
وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) (ويوم يحشرهم) منصوب بمحذوف ، أي واذكروهم يحشرهم ، أو يوم نحشرهم
قلنا يامعشر الجن ، أو يوم نحشرهم وقلنا يامعشر الجن ، كان مالا يوصف لفظا عنه .

(المسألة الثانية) الضمير في قوله (ويوم يحشرهم) إلى ماذا يعود؟ فيه قولان : الأول : يعود
إلى المعلوم ، لا إلى المذكور ، وهو الثقلان ، وجميع المكلفين الذين علم أن الله يبعثهم . والثاني : أنه
عائد إلى الشياطين الذين تقدم ذكرهم في قوله (وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن
يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا)

(المسألة الثالثة) في الآية محذوف والتقدير: يوم نحشرهم جميعا فنقول: يا معشر الجن، فيكون هذا القائل هو الله تعالى، كما انه الحاشر لجميعهم، وهذا القول منه تعالى بعد الحشر لا يكون إلا تبكيئا وبيانا لجهة أنهم وإن تردوا في الدنيا فينتهي حالهم في الآخرة إلى الاستسلام والافتقار والاعتراف بالجرم. وقال الزجاج: التقدير فيقال لهم يا معشر الجن، لانه بعد أن يتكلم الله تعالى بنفسه مع الكفار، بدليل قوله تعالى في صفة الكفار (ولا يكلمهم الله يوم القيامة)

أما قوله تعالى (قد استكثرتم من الانس) فنقول: هذا لا بد فيه من التأويل. لأن الجن لا يقدرّون على الاستكثار من نفس الانس، لأن القادر على الجسم وعلى الاحياء والفعل ليس إلا الله تعالى، فوجب أن يكون المراد قد استكثرتم من الدماء إلى الضلال مع مصادقة القبول. أما قوله (وقال أولياؤهم من الانس) فالأقرب أن فيه حذفاً، فكما قال للجن تبكيئا، فكذلك قال للانس تويخا. لانه حصل من الجن الدماء، ومن الانس القبول، والمشاركة حاصلة بين الفريقين، فلما بكت تعالى كلا الفريقين حكى ههنا جواب الانس، وهو قولهم: ربنا استمتع بعضنا ببعض فوفسوا أنفسهم بالتوفر على منافع الدنيا، والاستمتاع بلذاتها إلى أن بلغوا هذا المبلغ الذي عنده أيقنوا بسوء عاقبتهم. ثم ههنا قولان: الأول: أن قولهم استمتع بعضنا ببعض، المراد منه أنه استمتع الجن بالانس والانس بالجن، وعلى هذا القول في المراد بذلك الاستمتاع قولان:

(القول الأول) أن معنى هذا الاستمتاع هو أن الرجل كان إذا سافر فأمسى بأرض قرر وخاف على نفسه قال: أعوذ بسيد هذا الوادي من سفاه قومه، فليت آمناً في نفسه، فهذا استمتاع الانس بالجن، وأما استمتاع الجن بالانس فهو أن الانسى إذا عاذ بالجنى، كان ذلك تعظيماً منهم للجن، وذلك الجنى يقول: قد سدت الجن والانس، لأن الانسى قد اعترف له بأنه يقدر أن يدفع عنه، وهذا قول الحسن. وعكرمة والكلبي وابن جريج واحتجوا على صحته بقوله تعالى (وأنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن)

(والوجه الثاني) في تفسير هذا الاستمتاع أن الانس كانوا يطيعون الجن وينقادون لحكمهم فصار الجن كالرؤسا، والانس كالاتباع والخدامين المطيعين المتقادين الذين لا يخالفون رئيسهم وعذوبهم في قليل ولا كثير، ولا شك أن هذا الرئيس قد انتفع بهذا الخادم، فهذا استمتاع الجن بالانس. وأما استمتاع الانس بالجن، فهو أن الجن كانوا يدلونهم على أنواع الشهوات واللذات والعلقيات ويسهلون تلك الأمور عليهم، وهذا القول اختيار الزجاج. قال: وهذا أولى من الوجه المتقدم، والدليل عليه قوله تعالى (قد استكثرتم من الانس) ومن كان يقول من الانس أعوذ بسيد هذا الوادي، قليل.

(والقول الثاني) أن قوله تعالى (ربنا استمتع بعضنا ببعض) هو كلام الانس خاصة، لأن استمتاع الجن بالانس وبالعكس أمر قليل نادر لا يكاد يظهر. أما استمتاع بعض الانس ببعض، فهو أمر ظاهر. فوجب حل الكلام عليه، وأيضا قوله تعالى (وقال أولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض) كلام الانس الذين هم أولياء الجن، فوجب أن يكون المراد من استمتاع بعضهم ببعض استمتاع بعض أولئك القوم ببعض

ثم قال تعالى حكاية عنهم (وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا) فالمعنى: أن ذلك الاستمتاع كان خاصا إلى أجل معين ووقت محدد، ثم جاءت الحبيبة والحسرة والندامة من حيث لا تنفع، واختلفوا في أن ذلك الأجل أى الأوقات؟ فقال بعضهم: هو وقت الموت. وقال آخرون: هو وقت التخلية والنكس. وقال قوم: المراد وقت المحاسبة في القيامة، والذين قالوا بالقول الأول قالوا انه يدل على أن كل من مات من مقتول وغيره فانه يموت بأجله، لانهم أقرروا أننا بلغنا أجلنا الذى أجلت لنا، وفهم المقتول وغير المقتول

ثم قال تعالى (قال النار مشواكم) المثنى: المقام والمقر والمصير، ثم لا يبعد أن يكون للانسان مقام ومقر ثم يموت ويتخلص بالموت عن ذلك المثنى، فبين تعالى أن ذلك المقام والمثنى مغلد مؤبد وهو قوله (خالدين فيها)

ثم قال تعالى (إلا ما شاء الله) وفيه وجوه: الأول: أن المراد منه استثناء أوقات المحاسبة، لأن في تلك الأحوال ليسوا بخالدين في النار: الثاني: المراد، الأوقات التي يتقنون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهرير. وروى أنهم يدخلون وأديا فيه برد شديد فهم يطلبون الرد من ذلك البرد إلى حر الجحيم. الثالث: قال ابن عباس: استغنى الله تعالى قوما سبق في علمه أنهم يسلبون ويصدقون النبي صلى الله عليه وسلم. وعلى هذا القول يجب أن تكون «ما» بمعنى «من» قال الزجاج: والقول الأول أولى. لأن معنى الاستثناء انما هو من يوم القيامة، لأن قوله (ويوم يحشرهم جميعا) هو يوم القيامة.

ثم قال تعالى (خالدين فيها) منذ يبعثون (إلا ما شاء الله) من مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم في محاسبتهم. الرابع: قال أبو مسلم: هذا الاستثناء غير راجع إلى الخلود، وإنما هو راجع إلى الأجل المؤجل لهم، فكأنهم قالوا: وبلغنا الأجل الذى أجلت لنا، أى الذى سميت له لنا إلا من أهلكته قبل الأجل المسمى. كقوله تعالى (ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن) وكما فعل في قوم نوح وعاد وثمود من أهلكه الله تعالى قبل الأجل الذى لو آمنوا، لبقوا إلى الوصول إليه فتلخيص الكلام

وَكَذَلِكَ نُؤْتِي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٩٣﴾

أن يقولوا : استمتع بعضنا ببعض ، وبلغنا ما سميت لنا من الأجل إلا من شئت أن تخفّرمه فاخترته قبل ذلك بكفّره وضلّاله .

واعلم أن هذا الوجه وإن كان محتملاً إلا أنه ترك لظاهر ترتيب ألفاظ هذه الآية . ولما أمكن إجراء الآية على ظاهرها فلاحاجة إلى هذا التكلف .

ثم قال (إن ربك حكيم عليم) أى فيما يفعله من ثواب وعقاب وسائر وجوه المجازاة ، وكأنه تعالى يقول : إنما حكمت هؤلاء الكفار بمناب الأبد لعلهم يستحقون ذلك . والله أعلم .

(المسألة الرابعة) قال أبو علي الفارسي : قوله (النار مثواكم) المثوى اسم للمصدر دون المكان لأن قوله (خالدين فيها) حال واسم الموضع لا يعمل عمل الفعل فقوله (النار مثواكم) معناه : النار أهل أن يقيموا فيها خالدين .

قوله تعالى (وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) في الآية فوائد :

(الفائدة الأولى) اعلم أنه تعالى لما حكى عن الجن والإنس أن بعضهم يتولى بعضاً بين أن ذلك إنما يحصل بتقديره وقضائه ، فقال (وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً) والدليل على أن الأمر كذلك . أن القدرة سالحة للطرفين أعنى العداوة والصدقة ، فلو لا حصول الداعية إلى الصدقة لما حصلت الصدقة ، وتلك الداعية لا تحصل إلا بخلق الله تعالى قطعاً للتسلسل . فثبت بهذا البرهان أنه تعالى هو الذى يولى بعض الظالمين بعضاً . وهذا التقرير تصير هذه الآية دليلاً لنا في مسألة الجبر والقدر .

(الفائدة الثانية) أنه تعالى لما بين في أهل الجنة أن لهم دار السلام ، بين أنه تعالى وإليه معنى الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة ، فكذلك لما بين حال أهل النار ذكر أن مقرهم ومثوام النار ، ثم بين أن أوليائهم من يشبههم في الظلم والحزى والتكال وهذه مناسبة حسنة لطيفة .

(الفائدة الثالثة) كاف التشبيه في قوله (وكذلك نولي) تقتضى شيئاً تقدم ذكره ، والتقدير : كأنه قال كما أنزلت بالجن والإنس الذين تقدم ذكرهم العذاب الأليم الباقى الذى لا مخلص منه (كذلك نولي بعض الظالمين بعضاً)

(الفائدة الرابعة) (وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً) لأن الجنسية علة الضم ، فالأرواح

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي
وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا هَٰذَا قُلُوبُنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَغَرَّتُهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا
وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَافِرِينَ (١٣٠)

الحقيقة تنضم إلى ما يشاكلها في الحبث ، وكذا القول في الارواح الطاهرة ، فكل أحد يهتم بشأن من يشاكله في النصرة والموعظة والتقوية . والله أعلم .

(المسألة الثانية) الآية تدل على أن الرعية متى كانوا ظالمين ، فاقه تعالى يسلب عليهم ظالماتهم فان أرادوا أن يتخلصوا من ذلك الأمير الظالم فليتركوا الظلم . وأيضا الآية تدل على أنه لا بد في الخلق من أمير وحاكم ، لأنه تعالى إذا كان لا يخفى أهل الظلم من أمير ظالم ، فإن لا يخفى أهل الصلاح من أمير يحملهم على زيادة الصلاح كان أولى . قال على رضي الله عنه : لا يصلح للناس إلا أمير عادل أو جائر ، فأتركوا قوله (أو جائر) فقال : نعم يؤمن السليل ، ويمكن من إقامة الصلوات ، وحج البيت . وروى أن أبا ذر سأل الرسول صلى الله عليه وسلم الإمارة ، فقال له : «أنك ضعيف وإنها أمانة وهي في القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها» وعن مالك بن دينار : جاء في بعض كتب الله تعالى - أنا الله ملك الملوك قلوب الملوك ونواصيها بيدى فمن أطاعني جعلتهم عليه رحمة ومن عصاني جعلتهم عليه نقمة لا تشغلوا أنفسكم بسبب الملوك لكن توبوا إلى أعقابهم عليكم -

(أما قوله بما كانوا يكسبون) فالمعنى نولى بعض الظالمين بعضا بسبب كون ذلك البعض مكتسبا للظلم ، والمراد منه ما بينا أن الجنسية علة للظلم .

قوله تعالى «يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين» اعلم أن هذه الآية من بقية ما يذكره الله تعالى في توبيخ الكفار يوم القيامة ، وبين تعالى أنه لا يكون لهم إلى الجحود سبيل ، فيشهدون على أنفسهم بأنهم كانوا كافرين ، وإنهم لم يصدروا إلا بالهجة . وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال أهل اللغة : المعشر . كل جماعة أمرهم واحد ، ويحصل بينهم معاشرة

ومخالطة ، والجمع : المعاشر . وقوله (رسل منكم) اختلقوا هل كان من الجن رسول أم لا ؟ فقال الضحاك : أرسل من الجن رسل كالأنس وتلاه هذه الآية وتلا قوله (ولأن من أمة إلا خلا فيها نذير) ويمكن أن يحتاج الضحاك بوجه آخر وهو قوله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) قال المفسرون : السبب فيه أن استثناس الإنسان بالإنسان أكل من استثناسه بالملك ، فوجب في حكمة الله تعالى أن يجعل رسول الأنس من الأنس ليكمل هذا الاستثناس .

إذا ثبت هذا المعنى ، فهذا السبب حاصل في الجن ، فوجب أن يكون رسول الجن من الجن .
 ﴿والقول الثاني﴾ وهو قول الأكثرين : أنه ما كان من الجن رسول البتة ، وإنما كان الرسل من الأنس . وما رأيت في تقرير هذا القول حجة إلا ادعاء الاجماع ، وهو بعيد لأنه كيف ينمقد الاجماع مع حصول الاختلاف ، ويمكن أن يستدل فيه بقوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) وأجمعوا على أن المراد بهذا الاصطفاء إنما هو النبوة ، فوجب كون النبوة مخصوصة بهؤلاء القوم فقط ، فاما تمسك الضحاك بظاهر هذه الآية ، فالكلام عليه من وجوه : الأول : أنه تعالى قال (يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم) فهذا يقتضى أن رسل الجن والأنس تكون بعضا من أبعاض هذا المجموع ، وإذا كان الرسل من الأنس كان الرسل بعضا من أبعاض ذلك المجموع ، فكان هذا القدر كافيا في حل اللفظ على ظاهره ، فلم يلزم من ظاهر هذه الآية إثبات رسول من الجن . الثاني : لا يبعد أن يقال : إن الرسل كانوا من الأنس إلا أنه تعالى كان يلحق الداعية في قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام الرسل ويأتوا قومهم من الجن ويخبرونهم بما سمعوه من الرسل وينذرونهم به ، كما قال تعالى (وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن) فأولئك الجن كانوا رسل الرسل ، فكانوا رسلا لله تعالى ، والدليل عليه : أنه تعالى سمى رسل عيسى رسل نفسه . فقال (إذ أرسلنا إليهم اثنين) وتحقيق القول فيه أنه تعالى إنما بكت الكفار بهذه الآية لأنه تعالى أزال العذر وأزاح العلة ، بسبب أنه أرسل الرسل إلى الكل مبشرين ومنذرين ، فإذا وصلت البشارة والنذارة إلى الكل بهذا الطريق ، فقد حصل ما هو المقصود من إزاحة العذر وإزالة العلة ، فكان المقصود حاصل .

﴿الوجه الثالث﴾ في الجواب قال الواحدي : قوله تعالى (رسل منكم) أراد من أحديكم وهو الأنس وهو كقوله (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) أى من أحدهما وهو الملح الذى ليس يذبذب . واعلم أن الوجهين الأولين لاجابة معهما إلى ترك الظاهر . أما هذا الثالث فانه يوجب ترك الظاهر ، ولا يجوز المضير إليه إلا بالدليل المنفصل .

ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ (١٣١)

أما قوله (يقصون عليكم آياتي) فالمراد منه التنبيه على الأذلة بالتلاوة وبالتأويل (وينذرونكم لقاء يومكم هذا) أي يخوفونكم عذاب هذا اليوم فلم يجدوا عند ذلك إلا الاعتراف ، فذلك قالوا : شهدنا على أنفسنا .

فان قالوا : ما السبب في أنهم أقروا في هذه الآية بالكفر وجحدوه في قوله (والله ربنا ما كنا مشركين)

قلنا يوم القيامة يوم طويل والأحوال فيه مختلفة ، فتارة يقرون ، وأخرى يصحون ، وذلك يدل على شدة خوفهم واضطراب أحوالهم ، فان من عظم خوفه كثر الاضطراب في كلامه .

ثم قال تعالى (وغرثهم الحياة الدنيا) والمعنى أنهم لما أقروا على أنفسهم بالكفر ، فكأنه تعالى يقول ، وإنما وقعوا في ذلك الكفر بسبب أنهم غرثهم الحياة الدنيا .

ثم قال تعالى (وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين) والمراد أنهم وأن بالغوا في عدواة الانبياء والطعن في شرائعهم ومعجزاتهم ، إلا ان عاقبة أمرهم أنهم أقروا على أنفسهم بالكفر ، ومن الناس من حل قوله (وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين) بأن تشهد عليهم الجوارح بالشرك والكفر ، ومقصودم دفع التكرار عن الآية ، وكيفما كان ، فالمقصود من شرح أحوالهم في القيامة زجرهم في الدنيا عن الكفر والمعصية .

واعلم أن أصحابنا يتمسكون بقوله تعالى (ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا) على أنه لا يحصل الوجوب البتة قبل ورود الشرع ، فانه لو حصل الوجوب واستحقاق العقاب قبل ورود الشرع لم يكن لهذا التعليل والذكر فائدة .

قوله تعالى (ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون)

اعلم أنه تعالى لما بين انه ماعذب الكفار إلا بعد أن بعث إليهم الانبياء والرسل بين هذه الآية أن هذا هو العدل والحق والواجب ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف : قوله (ذلك) إشارة إلى ما تقدم من بعث الرسل إليهم وإنذارهم سوء العاقبة وهو خبر مبتدأ محذوف ، والتقدير : الأمر ذلك .

وأما قوله (أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم) ففيه وجوه : أحدها : أنه تعليل ، والمعنى :

وَلِكُلِّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٢﴾

الامر ما قصصنا عليك لاتفتاء كون ربك مهلك القرى بظلم، وكلمة «أن» هنا هي التي تنصب الافعال، وثانيها: يجوز أن تكون مخففة من الثقيلة، والمعنى لأنه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم والضمير في قوله لأنه ضمير الشأن والحديث والتقدير، لأن الشأن والحديث لم يكن ربك مهلك القرى بظلم. وثالثها: أن يجعل قوله (أن لم يكن ربك) بدلا من قوله (ذلك) كقوله (وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين)

وأما قوله (بظلم) فيه وجهان: الأول: أن يكون المعنى، وما كان ربك مهلك القرى بسبب ظلم أقدموا عليه. والثاني: أن يكون المراد. وما كان ربك مهلك القرى ظلما عليهم، وهو كقوله (وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون) في سورة هود. فلي الوجه الأول يكون الظلم فضلا للكفار، وعلى الثاني يكون عائدا إلى فعل الله تعالى، والوجه الأول أليق بقولنا، لأن القول الثاني يوم أنه تعالى لو أهلكهم قبل بئس الرسل كان ظلما، وليس الأمر عندنا كذلك، لأنه تعالى يحكم ما يشاء، ويفعل ما يريد، ولا اعتراض عليه لأحد في شيء من أفعاله. وأما المعترضة: فهذا القول الثاني مطابق لمذهبهم موافق لمعتمد. وأما أصحابنا فنفسر الآية بهذا الوجه الثاني. قال: إنه تعالى لو فصل ذلك لم يكن ظلما لكنه يكون في صورة الظلم فيها، فوصف بكونه ظلما مجازا، وتسام الكلام في هذين القولين المذكور في سورة هود عند قوله (بظلم وأهلها مصلحون)

وأما قوله (وأهلها غافلون) فليس المراد من هذه الغفلة أن يتغافل المرء عما يوعظه به، بل معناها أن لا يبين الله لهم كيفية الحال، ولا أن يزيل عنهم وعظمتهم.

واعلم أن أصحابنا يمتسكون بهذه الآية في إثبات أنه لا يحصل الوجوب قبل الشرع، وأن العقل المحض لا يدل على الوجوب البتة. قالوا: لأنها تدل على أنه تعالى لا يعذب أحدا على أمر من الأمور إلا بعد البتة للرسول. والمعترضة قالوا: إنها تدل من وجه آخر على أن الوجوب قد يتقرر قبل مجيء الشرع، لأنه تعالى قال (أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون) فهذا الظلم إما أن يكون عائدا إلى العبد أو إلى الله تعالى، فإن كان الأول، فهذا يدل على إمكان أن يصدر منه الظلم قبل البتة، وإنما يكون الفعل ظلما قبل البتة، لو كان قبيحا وذنبيا قبل بئس الرسل، وذلك هو المطلوب، وإن كان الثاني فذلك يقتضي أن يكون هذا الفعل قبيحا من الله تعالى، وذلك لا يتم إلا مع الاعتراف بتحسين العقل وتقصيحه.

قوله تعالى «ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما تعملون»

وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَاءُ يَذْهَبْكُمْ وَيَسْتَخْلَفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ
كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخَرِينَ ۝١٣٣ إِنْ مَاتُوا وَعَدُونَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
بِمُعْجِزَاتِهِ ۝١٣٤»

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر وحده (تعملون) بالتاء على الخطاب ، والباقون بالياء على الغيبة .
(المسألة الثانية) اعلم أنه تعالى لما شرع أحوال أهل الثواب والدرجات ، وأحوال أهل
العقاب والدرجات ذكر كلاما كلياً ، فقال (ولكل درجات مما عملوا) وفي الآية قولان :
(القول الأول) أن قوله (ولكل درجات مما عملوا) عام في المطيع والمطيع ، والتقدير :
ولكل عامل عمل فله في عمله درجات ، فثارة يكون في درجة ناقصة ، وثارة يترقى منها إلى درجة
كاملة ، وأنه تعالى عالم بها على التفصيل التام ، فرتب على كل درجة من تلك الدرجات ما يليق به
من الجواز ، إن خيراً بخير ، وإن شراً فشر .
(والقول الثاني) أن قوله (ولكل درجات مما عملوا) مختص بأهل الطاعة ، لأن لفظ
الدرجة لا يليق إلا بهم . وقوله (وما ربك بغافل عما تعملون) مختص بأهل الكفر والمعصية
والصواب هو الأول .

(المسألة الثالثة) اعلم أن هذه الآية تدل أيضاً على صحة قولنا في مسألة الجبر والقدر ، وذلك
لأنه تعالى حكم لكل واحد في وقت معين بحسب فعل معين بدرجة معينة ، وعلم تلك الدرجة بعينها
وأثبت تلك الدرجة المعينة في اللوح المحفوظ وأشهد عليه زمر الملائكة المقربين ، فلم تحصل
تلك الدرجة لذلك الإنسان لبطل ذلك الحكم ، ولصار ذلك العلم جهلاً ، ولصار ذلك الإشهاد كذباً
وكل ذلك محال . ثبت أن لكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما تعملون ، وإذا كان الأمر
كذلك ، فقد جف العلم بما هو كائن إلى يوم القيامة ، والسعيد من سعد في بطن أمه والشقي من
شقي في بطن أمه .

قوله تعالى (وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَاءُ يَذْهَبْكُمْ وَيَسْتَخْلَفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ
مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخَرِينَ إِنَّمَا تُوْعَدُونَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِمُعْجِزَاتِهِ
فِي الْآيَةِ مَسَائِلُ :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما بين ثواب أصحاب الطاعات وعقاب أصحاب المعاصي والمحرمات وذكر أن لكل قوم درجة مخصوصة ومرتبة معينة، بين أن تخصيص المطيعين بالثواب، والمذنبين بالعقاب، ليس لأجل أنه محتاج إلى طاعة المطيعين أو ينتقص بمصيبة المذنبين. فانه تعالى غنى لذاته عن جميع العالمين، ومع كونه غنياً فان رحمته عامة كاملة، ولا سبيل إلى ترتيب هذه الأرواح البشرية والنفوس الانسانية وإيصالها إلى درجات السعداء الأبرار، إلا بترتيب الترغيب في الطاعات والترهيب عن المحظورات فقال (ووبك الغنى ذو الرحمة) ومن رحمته على الخلق ترتيب الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية، فتفتقر ههنا إلى بيان أمرين: الأول: إلى بيان كونه تعالى غنياً. فنقول: إنه تعالى غنى بذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه عن كل ماسواه، لأنه لو كان محتاجاً لكان مستكلاً بذلك الفعل، والمستكمل بغيره ناقص بذاته، وهو على الله محال، وأيضاً فكل إيجاب أو سلب يفرض، فان كانت ذاته كافية في تحققه، وجب دوام ذلك الإيجاب أو ذلك السلب بدوام ذاته. وإن لم تكن كافية، فحينئذ يتوقف حصول تلك الحالة وعدمها على وجود سبب منفصل أو عدمه، فذاته لا تنفك عن ذلك الثبوت والعدم وهما موقوفان على وجود ذلك السبب المنفصل وعدمه، والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء، فيلزم كون ذاته موقوفة على الغير، والموقوف على الغير ممكن لذاته، فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال. فثبت أنه تعالى غنى على الاحلاق.

واعلم أن قوله (ووبك الغنى) يفيد الحصر، معناه: أنه لا غنى إلا هو والأمر كذلك، لأن واجب الوجود لذاته واحد، وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج، فثبت أنه لا غنى إلا هو. فثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله سبحانه (ووبك الغنى) وأما إثبات أنه (ذو الرحمة) فالدليل عليه أنه لا شئ في وجود خيريات وسعادات ولذات وراحات. إما بحسب الأحوال الجسمانية، وإما بحسب الأحوال الروحانية. فثبت بالبرهان الذي ذكرناه أن كل ماسواه فهو ممكن لذاته، وإنما يدخل في الوجود بإيجاده وتكوينه وتخليقه. فثبت أن كل ما دخل في الوجود من الخيرات والراحات والكرامات والسعادات فهو من الحق سبحانه، وبإيجاده وتكوينه. ثم إن الاستقراء دل على أن الخير غالب على الشر فان المريض وإن كان كثيراً فالصحيح أكثر منه، والجائع وإن كان كثيراً فالشبعان أكثر منه، والأعمى وإن كان كثيراً، إلا أن البصير أكثر منه. فثبت أنه لا بد من الاعتراف بحصول الرحمة والراحة، وثبت أن الخير أغلب من الشر والألم والآفة. وثبت أن مبدأ تلك الراحة والخيرات بأسرها هو الله تعالى. فثبت بهذا البرهان أنه تعالى هو (ذو الرحمة)

واعلم أن قوله (وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ) يفيد الحصر، فإن معناه: أنه لا رحمة إلا منه، والأمير كذلك لأن الموجود إما واجب لذاته أو ممكن لذاته، والواجب لذاته واحد فكل ماسواه فهو منه، والرحمة داخلة فيما سواه. ثبت أنه لا رحمة إلا من الحق، ثبت بهذا البرهان صحة هذا الحصر. ثبت أنه لا غنى إلا هو. ثبت أنه لا رحيم إلا هو.

فإن قال قائل: فكيف يمكننا إنكار رحمة الوالدين على الولد، والمولى على عبده، وكذلك سائر أنواع الرحمة؟

فالجواب: أن كلها عند التحقيق من الله. ويدل عليه وجوه: الأول: لولأنه تعالى ألقي في قلب هذا الرحيم داعية الرحمة، لما أقدم على الرحمة، فلما كان موجد تلك الداعية هو الله، كان الرحيم هو الله. ألا ترى أن الإنسان قد يكون شديد الغضب على إنسان قامى القلب عليه، ثم ينقلب رؤفاً رحيماً عطفوا فأنقلبه من الحالة الأولى إلى الثانية ليس إلا بانقلاب تلك الدواعي. ثبت أن مقلب القلوب هو الله تعالى بالبرهان قطعاً للتسلسل، وبالقرآن وهو قوله (وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ) ثبت أنه لا رحمة إلا من الله. والثاني: هب أن ذلك الرحيم أعطى الطعام والثوب والذهب، ولكن لا صحة للمزاج والتحكم من الانتفاع بتلك الأشياء، وإلا فكيف الانتفاع؟ فاذن أعطى صحة المزاج والقدرة والمكنة هو الرحيم في الحقيقة. والثالث: أن كل من أعطى غيره شيئاً فهو إنما يعطى لطلب عوض، وهو إما الثناء في الدنيا، أو الثواب في الآخرة، أو دفع الرقة الجنسية عن القلب، وهو تعالى يعطى لا لغرض أصلاً، فكان تعالى هو الرحيم الكريم. ثبت بهذه البراهين اليقينية القطعية صحة قوله سبحانه وتعالى (وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ) بمعنى أنه لا غنى ولا رحيم إلا هو. فإذا ثبت أنه غنى عن الكل. ثبت أنه لا يستكمل بطاعات المطيعين ولا ينتقص بمعاصي المذنبين. وإذا ثبت أنه ذو الرحمة؛ ثبت أنه مارتب العذاب على الذنوب، ولا الثواب على الطاعات، إلا لأجل الرحمة والفضل والكرم والجود والاحسان، كما قال في آية أخرى (إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا) فهذا البيان الاجمالي كاف في هذا الباب. وأما تفصيل تلك الحالة وشرحها على البيان التام، فما لا يليق بهذا الموضع.

(المسألة الثانية) أما المعتزلة فقالوا: هذه الآية إشارة إلى الدليل الدال على كونه عادلاً منزهاً عن فعل القبيح، وعلى كونه رحيماً بحسن إبعاده. أما المطلوب الأول فقال: تقريره أنه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنياً عنه، وكل من كان كذلك فإنه تعالى عن فعل القبيح. أما المقدمة الأولى، فتقريرها إنما يتم بمجموع مقدمات ثلاثة. أولاً: أن في الحوادث

ما يكون قيحا، نحو: الظلم، والسفه، والكذب، والفتية : وهذه المقدمة غير مذكورة في الآية لغاية ظهورها . وثانيها : كونه تعالى عالما بالمعلومات ، واليه الاشارة بقوله قبل هذه الآية (وماربك يتناقل عما يعملون) وثالثها : كونه تعالى غنيا عن الحاجات واليه الاشارة بقوله (وربك الغني) وإذا ثبت مجموع هذه المقدمات الثلاثة ، ثبت أنه تعالى عالم بجمع القبائح وعالم بكونه غنيا عنها ، فإذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلا لها ، لأن المقدم على فعل القبيح إنما يقدم عليه إما لجهله بكونه قيحا ، وإما لاحتياجه ، فإذا كان عالما بالكل امتنع كونه جاهلا بجمع القبائح ، وإذا كان غنيا عن الكل امتنع كونه محتاجا إلى فعل القبائح ، وذلك يدل على أنه تعالى منزّه عن فعل القبائح متعال عنها ، بحيث لا يقطع بأنه لا يظلم أحدا ، فلا كلف عبيده الأفعال الشاقة وجب أن يشبههم عليها ، ولما رتب العقاب والعذاب على فعل المعاصي ، وجب أن يكون عادلا فيها ، فهذا الطريق ثبت كونه تعالى عادلا في الكل .

فان قال قائل : هب أن هذا الطريق اتقى الظلم عنه تعالى ، فما الفائدة في التكليف ؟

فالجواب : أن التكليف إحسان ورحمة على ما هو مقرر في كتب الكلام بقوله (وربك الغني) إشارة إلى المقام الأول وقوله (ذو الرحمة) إشارة إلى المقام الثاني ، فهذا تقرير الدلائل التي استبطنها طوائف العقلاء من هذه الآية على صحة قولهم .

واعلم يا أخي أن الكل لا يحاولون إلا التقديس والتعظيم ، وسمعت الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر بن الحسين رحمه الله قال : سمعت الشيخ أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري ، يقول : فطر أهل السنة على تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة ، ونظر المعتزلة على تعظيم الله في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي ، فإذا تأملت علمت أن أحدا لم يصف الله إلا بالتعظيم والجلال والتقديس والتزويه ، ولكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب ، ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله (وربك الغني ذو الرحمة)

ثم قال تعالى «إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء» والمعنى أنه تعالى لما وصف نفسه بأنه ذو الرحمة فقد كان يجوز أن يظن ظان أنه وإن كان ذا الرحمة إلا أن لرحمته معدنا مخصوصا وموضعا معينا فينبغي تعالى أنه قادر على وضع الرحمة في هذا الخلق ، وقادر على أن يخلق قوما آخرين ويضع رحمته فيهم وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء عن العالمين أكل وأثم والمقصود التنبيه على أن تخصيص الرحمة بهؤلاء ليس لأجل أنه لا يمكنه إظهار رحمته إلا بخلق هؤلاء . أما قوله (إن يشأ يذهبكم) فالأقرب أن المراد به الاملاك ويحتمل الامانة أيضا ويحتمل أن لا يبلغهم مبلغ التكليف

قُلْ يَأْتِيهِمْ أَعْمَالُكُمْ عَلَى مَكَاتِكُمْ إِلَى عَامِلٍ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (١٣٥)

وأما قوله (ويستخلف من بعدهم) يعنى من بعد إذهابكم . لأن الاستخلاف لا يكون إلا على طريق البدل من قائم ، وأما قوله (ما يشاء) فالمراد منه خلق ثالث ورابع ، واختلفوا فقال بعضهم : خلقا آخر من أمثال الجن والانس يكونون أطوع ، وقال أبو مسلم : بل المراد أنه قادر على أن يخلق خلقا ثالثا مخالفا للجن والانس قال القاضي : وهذا الوجه أقرب لأن القوم يعلمون بالعادة أنه تعالى قادر على إنشاء أمثال هذا الخلق فتى حل على خلق ثالث ورابع يكون أقوى فى دلالة القدرة ، فكأنه تعالى به على أن قدرته ليست مقصورة على جنس دون جنس من الخلق الذين يصلحون لرحمته العظيمة التى هى الثواب ، فبين بهذا الطريق أنه تعالى لرحمته هؤلاء القوم الحاضرين أبقام وأهلهم ولو شاء لأماهم وأقنام وأبدل بهم سوام . ثم بين تعالى علة قدرته على ذلك فقال (كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين) لأن المرء العاقل إذا تفكر علم أنه تعالى خلق الانسان من نقطة ليس فيها من صورته قليل ولا كثير ، فوجب أن يكون ذلك بمحض القدرة والحكمة ، وإذا كان الأمر كذلك فكما قدر تعالى على تصوير هذه الأجسام بهذه الصورة الخاصة ، فكذلك يقدر على تصويرهم بصورة مخالفة لها . وقرأ القراء كلهم (ذرية) بضم الذال وقرأ زيد بن ثابت بكسر الذال . قال الكسائي : هما لفتان .

ثم قال تعالى ﴿إِنَّمَا تَعْدُونَ لَاتِ﴾ قال الحسن : أى من عجيء الساعة ، لأنهم كانوا ينكرون القيامة ، وأقول فيه احتمال آخر : وهو أن الوعد مخصوص بالاخبار عن الثواب ، وأما الوعيد فهو مخصوص بالاخبار عن العقاب فقوله ﴿إِنَّمَا تَعْدُونَ لَاتِ﴾ يعنى كل ما تعلق بالوعد بالثواب فهو آت لا محالة ، فتخصيص الوعد بهذا الجزم يدل على أن جانب الوعيد ليس كذلك ويقوى هذا الوجه آخر الآية ، وهو أنه قال (وما أتم بمعجزين) يعنى لا تخرجون عن قدرتنا وحكمتنا ، فالحاصل أنه لما ذكر الوعد جزم بكونه آتيا ، ولما ذكر الوعيد ، ما زاد على قوله (وما أتم بمعجزين) وذلك يدل على أن جانب الرحمة والاحسان غالب .

قوله تعالى ﴿قُلْ يَأْتِيهِمْ أَعْمَالُكُمْ عَلَى مَكَاتِكُمْ إِلَى عَامِلٍ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾

اعلم أنه لما بين بقوله (انما توعدون لآت) أمر رسوله من بعده أن يهد من ينكر البعث من الكفار، فقال (قل يا قوم اعملوا على مكاتكم) وفيه مباحث:

(البحث الأول) قرأ أبو بكر عن عاصم (مكاتكم) بالالف، على الجمع في كل القرآن، والباقون (مكاتكم) قال الواحدى: والوجه الافراد، لانه مصدر، والمصادر في أكثر الأمر مفردة، وقد تجمع أيضا في بعض الأحوال، إلا أن الغالب هو الأول.

(البحث الثانى) قال صاحب الكشاف: المكاة تكون مصدرا، يقال: مكن مكاة إذا تمكن أبلغ الفكن، ومعنى المكان، يقال: مكان ومكاة، ومقام ومقامة، فقوله (اعملوا على مكاتكم) يحتمل اعملوا على تمكنكم من أمركم وأقصى استطاعتكم وإمكانكم، ويحتمل أيضا أن يراد اعملوا على حالتكم التى أنتم عليها يقال للرجل إذا أمر أن يثبت على حالة: على مكاتك يا فلان، أى اثبت على ما أنت عليه لا تنحرف عنه (إنى عامل) أى أنا عامل على مكاتى، التى عليها، والمعنى: اثبتوا على كفركم وعداوتكم، فاقى ثابت على الاسلام، وعلى مضاربتكم (فسوف تعلمون) أيأناله العاقبة المحبودة، وطريقة هذا الأمر طريقة قوله (اعملوا ما شئتم) وهى تفويض الأمر اليهم على سبيل التهديد.

(البحث الثالث) من فى قوله (فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار) ذكر القراء فى موضعه من الاحراب وجين: الأول: أنه نصب لوقوع العلم عليه. الثانى: أن يكون رفعا على معنى: تعلمون أيأننا تكون له عاقبة الدار، كقوله تعالى (لنعلم أى الحزبين)

(البحث الرابع) قوله (فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار) يوم أن الكافر ليست له عاقبة الدار، وذلك مشكل.

قلنا: العاقبة، تكون على الكافر ولا تكون له، كما يقال: له الكثرة ولهم الظفر، وفى ضده يقال: عليكم الكثرة والظفر.

(البحث الخامس) قرأ حمزة والكسائى (من يكون) بالياء وفى القصص أيضا والباقون بالياء فى السورتين. قال الواحدى: العاقبة مصدر كالعاقبة، وتأنيده غير حقى، فن أنث، فكقوله (فأخذتهم الصيحة) ومن ذكر فكقوله (وأخذ الذين ظلموا الصيحة) وقال (قد جاءكم موعظة من ربكم) وفى آية أخرى (فإن جاءه موعظة من ربه)

ثم قال تعالى (إنه لا يفلح الظالمون) والنرض منه بيان أن قوله (اعملوا على مكاتكم) تهديد وتخويف. لأنه أمر وطلب، ومعناه: أن هؤلاء الكفار لا يفلحون ولا يفوزون بمطالبهم البتة.

وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرَعْمِهِمْ
وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى
شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٣٦﴾

قوله تعالى ﴿وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله برعهم وهذا
لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون﴾
اعلم أنه تعالى لما بين قبح طريقتهم في إنكارهم البعث، والقيامة ذكر عقبيه أنواعاً من جهالاتهم
وركاكات أقوالهم تنبها على ضعف عقولهم، وقلة حصولهم، وتفيرا للعقلاء عن الالتفات إلى
كلماتهم، فمن جملتها أنهم يجعلون لله من حروثهم، كالنخيل والقمح، ومن أنعامهم كالضأن والمز
والايل والبقر، نصيباً، فقالوا (هذا لله برعهم) يريد بكذبهم .

فان قيل : أليس أن جميع الاشياء لله فكيف نسبوا إلى الكذب في قولهم : هذا لله ؟

قلنا : افرأهم النصيين نصيباً لله ؛ ونصيباً للشيطان هو الكذب . قال الزجاج : وتقدير الكلام
جعلوا لله نصيباً ولشركائهم نصيباً ودل على هذا المحذوف تفصيله التسمين فيما بعد ، وهو قوله
(هذا لله برعهم وهذا لشركائنا) وجعل الأوثان شركاءهم لأنهم جعلوا لها نصيباً من أموالهم
ينفقونها عليها .

ثم قال تعالى ﴿فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم﴾ وفي
تفسيره وجوه : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : كان المشركون يجعلون لله من حروثهم
وأنعامهم نصيباً ، وللأوثان نصيباً ، فما كان للصنم أنفقوه عليه ، وما كان لله أطعموه الصبيان
والمساكين ، ولا يأكلون منه البتة . ثم إن سقط مما جعلوه لله في نصيب الأوثان تركوه وقالوا
إن الله غنى عن هذا ، وإن سقط مما جعلوه للأوثان في نصيب الله أخذوه وردوه إلى نصيب الصنم ،
وقالوا : إنه فقير . الثاني : قال الحسن والسدى : كان إذا هلك مالا أو ثأهم أخذوا بدله عما لله ،
ولا يفعلون مثل ذلك فيما لله عز وجل . الثالث : قال مجاهد : المعنى أنه إذا انفجر من سقى ما جعلوه
للشيطان في نصيب الله سدوه ، وإن كان على ضد ذلك تركوه . الرابع : قال قتادة : إذا أصابهم
القيح استبغاثوا بما لله ووفروا ما جعلوه لشركائهم . الخامس : قال مقاتل : إن زكاً ونمياً نصيب

وَكَذَلِكَ زَيْنَ لَكثيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ لِيُرَدُّوهُمْ
وَلِيَلْبَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿٢٠٥﴾

الآلهة ولم يترك نصيب الله تركوا نصيب الآلهة لها ، وقالوا لو شاء زكى نصيب نفسه وإن زكا نصيب الله ولم يترك نصيب الآلهة ، قالوا لا بد لاحتنا من نفقة ، فأخذوا نصيب الله فأعطوه السدنة ، فذلك قوله (فما كان لشركائهم) يعنى من نماء الحرث والانتعام (فلا يصل إلى الله) يعنى المساكين وإنما قال (إلى الله) لأنهم كانوا يفرضونه لله ويسمونهم نصيب الله ، وما كان لله فهو يصل إليهم ، ثم أنه تعالى ذم هذا الفعل (فقال ساء ما يحكون) وذكر العلباء في كيفية هذه الاساءة وجوها كثيرة : الأول : أنهم رجحوا جانب الأصنام في الرعاية والحفظ على جانب الله تعالى ، وهو سفه . الثانى ، أنهم جعلوا بعض النصيب لله وجعلوا بعضه لغيره مع أنه تعالى الخالق للجميع ، وهذا أيضا سفه . الثالث : أن ذلك الحكم حكم أحدثوه من قبل أنفسهم ، ولم يشهد بصحته عقل ولا شرع ، فكان أيضا سفها . الرابع : أنه لو حسن إفراز نصيب الأصنام لحسن إفراز النصيب لكل حجر ومدر الخامس : أنه لا تأثير للأصنام في حصول الحرث والانتعام ، ولا قدرة لها أيضا على الانتفاع بذلك النصيب فكان إفراز النصيب لها عبثا ، ثبت بهذا الوجه أنه (ساء ما يحكون) والمقصود من حكاية أمثال هذه المذاهب الفاسدة ، أن يعرف الناس قوة عقول القائلين بهذه المذاهب ، وأن يصير ذلك سببا لتحقيرهم في عين العقلاء ، وأن لا يلتفت إلى كلامهم أحد البتة .

قوله تعالى ﴿ وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون ﴾
وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن هذا هو النوع الثانى من أحكامهم الفاسدة ، ومذاهبهم الباطلة ، وقوله (وكذلك) عطف على قوله (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام) أى كما فعلوا ذاك ، فكذلك زين لكثير منهم شركاؤهم قتل الأولاد ، والمعنى : أن جعلهم لله نصيبا ، ولشركاء نصيبا ، نهاية في الجهل بعمرة الخالق المنعم ، وإقدامهم على قتل أولاد أنفسهم نهاية في الجهالة والضلالة ، وذلك يفيد التنبيه على أن أحكام هؤلاء وأحوالهم يشاكل بعضها بعضا فى الركاكة والخساسة .

(المسألة الثانية) كان أهل الجاهلية يدفنون بناتهم أحياء خوفا من الفقر أو من الزوج ،

وهو المراد من هذه الآية . واختلفوا في المراد بالشركاء ، فقال مجاهد : شركاؤكم شياطينهم أمروهم بأن يتدبروا أولادهم خشيعة العيلة ، وسميت الشياطين شركاء ، لأنهم أطلعوهم في مصيبة الله تعالى ، وأضيفت الشركاء إليهم ، لأنهم اتخذوها كقوله تعالى (أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون) وقال الكلبي : كان لأهلهم سدة وخدام ، وهم الذين كانوا يزبون للكفار قتل أولادهم ، وكان الرجل يقوم في الجاهلية فيحلف بالله لئن ولد له كذا وكذا غلاما لينحرن أحدهم كما حلف عبد المطلب على ابنه عبد الله ، وعلى هذا القول : الشركاء هم السدة ، سموا شركاء كما سميت الشياطين شركاء في قول مجاهد .

(المسألة الثالثة) قرأ ابن عامر وحده (زين) بضم الزاء وكسر الياء ، وبضم اللام من (قتل) و (أولادهم) بنصب الدال (شركائهم) بالخفض والباتون (زين) بفتح الزاي والياء (قتل) بفتح اللام (أولادهم) بالجر (شركاؤهم) بالرفع . أما وجه قراءة ابن عامر فالتقدير : زين لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم ، إلا أنه فصل بين المضاف والمضاف إليه بالرفع ، والمضاف إليه بالرفع به وهو الأولاد ، وهو مكروه في الشعر كما في قوله :

فزوججتها بمزجة زوج القلوص أبي مزاده

وإذا كان مستكرها في الشعر فكيف في القرآن الذي هو مجز في الفصاحة . قالوا : والذي حل ابن عامر على هذه القراءة أنه رأى في بعض المصاحف (شركائهم) مكتوبا بالياء ، ولو قرأ بغير الأولاد والشركاء ، لاجل أن الأولاد شركاؤهم في أموالهم لوجد في ذلك منسوخة عن هذا الارتكاب . وأما القراءة المشهورة : فليس فيها إلا تقديم المفعول على الفاعل ، ونظيره قوله (لا ينفع قسا إيمانها) وقوله (ولذا ابتلى إبراهيم ربه) والسبب في تقديم المفعول هو أنهم يقدمون الإيم ، والذي هم بشأنه أعنى وموضع التعجب ههنا إقدامهم على قتل أولادهم ، فلهذا السبب حصل هذا التقدير .

ثم قال تعالى (ليردوهم) والاولاد في اللغة الإهلاك ، وفي القرآن (إن كدت لتردين) قال ابن عباس : ليردوهم في النار ، واللام ههنا محمولة على لام الماقبة كما في قوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) . وليلبسوا عليهم دينهم) أي ليخطوا ، لأنهم كانوا على دين إسماعيل ، فهذا الذي أتاهم بهذه الأوضاع الفاسدة ، أراد أن يزيلهم عن ذلك الدين الحق .

ثم قال تعالى (ولو شاء ربك ما فعلوه) قال أصحابنا : انه يدل على أن كل ما فعله المشركون فهو بمشيئة الله تعالى . قالت المعتزلة : إنه محمول على مشيئة الالهاء ، وقد سبق ذكره مرارا (فقدروهم

وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرِّثَ حَجْرٌ لَّيَطْعَمَهَا إِلَّا مِنْ نَشَاءِ بَرِّغَمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءٌ عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتُرُونَ ﴿١٢٨﴾

وما يفترون) وهذا على قانون قوله تعالى (اعملوا ما شئتم) وقوله (وما يفترون) يدل على أنهم كانوا يقولون: إن الله أمرهم بقتل أولادهم، فكانوا كاذبين في ذلك القول.

قوله تعالى ﴿وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرِّثَ حَجْرٌ لَا يَطْعَمَهَا إِلَّا مِنْ نَشَاءِ بَرِّغَمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءٌ عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتُرُونَ﴾

اعلم أن هذا نوع ثالث من أحكامهم الفاسدة، وهي أنهم قسموا أنعامهم أقساماً: فأولها: إن قالوا (هذه أنعام وحرت حجر) بقوله (حجر) فعل بمعنى مفعول، كالذبح والطعن، ويستوى في الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع، لأن حكمه حكم الأسماء غير الصفات، وأصل الحجر المنع، وسمي العقول حجراً لمنعه عن القبايح، وفلان في حجر القاضي: أى في منعه، وقرأ الحسن وقتادة (حجر) بضم الحاء وعن ابن عباس (حرج) وهو من الضيق، وكانوا إذا عتوا شيئاً من حرمهم وأنعامهم لأهلهم قالوا (لا يطعمها إلا من نشاء) يمتنون ختم الأوثان، والرجال دون النساء.

﴿والقسم الثاني﴾ من أنعامهم الذي قالوا فيه (وأنعام حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا) وهي البحار والسواحب والحوامى، وقد مر تفسيره في سورة المائدة.

﴿والقسم الثالث﴾ (أنعام لا يذكرون اسم الله عليها) في الذبح، وإنما يذكرون عليها أسماء الأصنام، وقيل لا يجوزون عليها ولا يلبون على ظهورها.

ثم قال ﴿افْتِرَاءٌ عَلَيْهِ﴾ فانتصابه على أنه مفعول له أو حال أو مصدر مؤكد، لأن قولهم ذلك في معنى الافتراء.

ثم قال تعالى ﴿سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتُرُونَ﴾ والمقصود منه الوعيد.

وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمَحْرَمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا
وَإِنْ يَكُنْ مِثَّةٌ فِيهِمْ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿١٣٩﴾

قوله تعالى ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمَحْرَمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مِثَّةٌ فِيهِمْ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾
وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) هذا نوع رابع من أنواع قضايهم الفاسدة . كانوا يقولون في أجنة البحار والسواب ماولد منها حي فهو خالص للذكور لا تأكل منها الاناث ، وماولد ميتا اشترك فيه الذكور والاناث . سيجزيهم وصفهم ، والمراد منه الوعيد (إنه حكيم عليم) ليكون الزجر واقعا على حد الحكمة . وبحسب الاستحقاق .

(المسألة الثانية) ذكر ابن الأنباري في تأنيث (خالصة) ثلاثة أقوال : قولين للفراء . وقولا للكسائي : أحدهما : أن الهاء ليست للتأنيث ، وإنما هي للبالغنة في الوصف كما قالوا : راوية ، وعلامة ، ونسابة ، والداهية ، والعاغية . كذلك يقول ؛ هو خالصة لي ، وخالصة لي . هذا قول الكسائي .

(والقول الثاني) أن (ما) في قوله (ما في بطون هذه الأنعام) عبارة عن الأجنة ، وإذا كان عبارة عن مؤنث جاز تأنيثه على المعنى ، وتذكيره على اللفظ ، كما في هذه الآية ، فإنه أنث خبره الذي هو (خالصة) لمعناه ، وذكر في قوله (ومحرم) على اللفظ . والثالث : أن يكون مصدرا والتقدير : ذو خالصة كقولهم : عطائك عافية ، والمطر رحمة ، والرخس نعمة .

(المسألة الثالثة) قرأ ابن عامر (وإن تكن) بالياء و(ميتة) بالنصب وقرأ ابن كثير (يكن) بالياء (ميتة) بالرفع ، وقرأ أبو بكر عن عاصم (تكن) بالياء (ميتة) بالنصب ، والباقون (يكن) بالياء (ميتة) بالنصب . أما قراءة ابن عامر ، فوجها أنه ألحق الفعل علامة التأنيث لما كان الفاعل مؤنثا في اللفظ وأما قراءة ابن كثير فوجها أن قوله (ميتة) اسم (يكن) وخبره مضمر . والتقدير : وإن يكن لهم ميتة أو وإن يكن هناك ميتة . وذكر لأن الميتة في معنى الميت . قال أبو علي : لم يلحق الفعل علامة التأنيث لما كان الفاعل المسند اليه تأنيثه غير حقيقي ، ولا يحتاج الكون إلى خبر ، لأنه بمعنى حدث ووقع . وأما قراءة عاصم (تكن) بالياء (ميتة) بالنصب فالتقدير وإن تكن المذكور ميتة فأنت

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴿٢٠٩﴾

الفعل لهذا السبب وأما قراءة الباقيين (وإن يكن) بالياء (ميتة) بالنصب، فتأويلها، وإن يكن المذكور ميتة ذكروا الفعل لأنه مستدلى ضمير ما تقدم في قوله (ما في بطون هذه الأنعام) وهو مذكور، وانتصب قوله (ميتة) لما كان الفعل مستنداً إلى الضمير.

قوله تعالى ﴿قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين﴾ في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) انه تعالى ذكر فيما تقدم قتلهم أولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله. ثم انه تعالى جمع هذين الأمرين في هذه الآية وبين ما لهم على هذا الحكم، وهو الخسران والسفاهة، وعدم العلم، وتحريم ما رزقهم الله، والافتراء على الله، والضلال وعدم الاهتداء، فهذه أمور سبعة وكل واحد منها سبب تام في حصول الذم.

أما الأول : وهو الخسران، وذلك لأن الولد نعمة عظيمة من الله على العبد، فإذا سعى في إبطاله، فقد خسر خسرانا عظيما لا سيما ويستحق على ذلك الإبطال الذم العظيم في الدنيا، والعقاب العظيم في الآخرة. أما الذم في الدنيا فلأن الناس يقولون قتل ولده خوفا من أن يأكل طعامه وليس في الدنيا ذم أشد منه. وأما العقاب في الآخرة، فلأن قرابة الولادة أعظم موجبات المحبة فع حصولها إذا أقدم على إلحاق أعظم المضار به كان ذلك أعظم أنواع الذنوب، فكان موجبا لأعظم أنواع العقاب.

(والنوع الثاني) السفاهة وهي عبارة عن الخفة المنعومة، وذلك لأن قتل الولد إنما يكون للخوف من الفقر، والفقر وإن كان ضررا إلا أن القتل أعظم منه ضررا، وأيضا فهذا القتل ناجز وذلك الفقر موهوم فاللتزام أعظم المضار على سبيل التقطع حذرا من ضرر قليل موهوم، لاشك أنه سفاهة.

(والنوع الثالث) قوله (بغير علم) فالمقصود أن هذه السفاهة إنما تولدت من عدم العلم ولا شك أن الجهل أعظم المنكرات والتبائح.

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ
مُخْتَلَفًا أَكَلُهُمُ الزَّيْتُونُ وَالرُّمَّانُ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُّوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ
وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾

(والنوع الرابع) يحرم ما أحل الله لهم ، وهو أيضاً من أعظم أنواع الحماقة ، لأنه يمنع نفسه
تلك المنافع والطيّات ، ويستوجب بسبب ذلك المنع أعظم أنواع العذاب والعقاب .
(والنوع الخامس) الاقتراف على الله ، ومعلوم أن الجرامة على الله ، والاقتراف عليه أعظم الذنوب
وأكبر الكبائر .

(والنوع السادس) الضلال عن الرشد في مصالح الدين ومنافع الدنيا .
(والنوع السابع) أنهم ما كانوا مهتدين ، والفائدة فيه أنه قد يضل الإنسان عن الحق إلا أن
يعود إلى الاهتداء ، فين تعالى أنهم قد ضلوا ولم يحصل لهم الاهتداء قط . فثبت أنه تعالى ذم
الموصوفين بقتل الأولاد وتحرّيم ما أحله الله تعالى لهم بهذه الصفات السبعة الموجبة لأعظم أنواع
الذم ، وذلك نهاية المبالغة .

قوله تعالى «وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله
والزيتون والرمان متشابه وغير متشابه كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه
لا يحب المسرفين»
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى جعل مدار هذا الكتاب الشريف على تقرير التوحيد
والنبوة والمعاد وإثبات القضاء والقدر ، وأنه تعالى بالغ في تقرير هذه الأصول ، و انتهى الكلام
إلى شرح أحوال السعداء والاشقياء ، ثم انتقل منه إلى تهجين طريقة من أنكر البعث والقيامة ،
ثم أتبعه بحكاية أقوالهم الركيكة ، وكلماتهم الفاسدة في مسائل أربعة . والمقصود التنبيه
على ضعف عقولهم ، وقلة محصلهم ، وتغيير الناس عن الالتفات إلى قولهم ، والاعتراض بشبهاتهم .
فلا تتم هذه الأشياء عاد بعدها إلى ماهو المقصود الأصلي ، وهو إقامة الدلائل على تقرير التوحيد
فقال (وهو الذي أنشأ جنات معروشات)

واعلم أنه قد سبق ذكر هذا الدليل في هذه السورة ، وهو قوله (وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون) فالآية المتقدمة ذكر تعالى فيها خمسة أنواع ، وهي : الزرع والنخل ، وجنات من أعناب والزيتون والرمان ، وفي هذه الآية التي نحن في تفسيرها ذكر هذه الخمسة بأعيانها لكن على خلاف ذلك الترتيب لأنه ذكر العنب ، ثم النخل ، ثم الزرع ، ثم الزيتون ثم الرمان . وذكر في الآية المتقدمة (مشتبها وغير متشابه) وفي هذه الآية (متشابهها وغير متشابه) ثم ذكر في الآية المتقدمة (انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه) فأمر تعالى هناك بالنظر في أحوالها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم ، وذكر في هذه الآية (كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده) فأذن في الانتفاع بها ، وأمر بصرف جزء منها إلى الفقراء ، فالذي حصل به الامتياز بين الآيتين أن هناك أمر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم . وههنا أذن في الانتفاع بها ، وذلك تلييه على أن الأمر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم مقدم على الاذن في الانتفاع بها لأن الحاصل من الاستدلال بها سعادة روحانية أبدية . والحاصل من الانتفاع بهذه سعادة جسمانية سريعة الانقضاء ، والأول أولى بالتقديم ، فلهذا السبب قدم الله تعالى الأمر بالاستدلال بها على الاذن بالانتفاع بها .

(المسألة الثانية) قوله (وهو الذي أنشأ) أى خلق ، يقال : نشأ الشيء ينشأ نشأة ونشأة إذا ظهر وارتفع والله ينشئه أنشاء أى يظهره ويرفعه وقوله (جنات معروشات) يقال عرشت الكرم أعرشه عرشا وعرشته تمر يشأ ، إذا عطفت العيدان التي يرسل عليها قضبان الكرم ، والواحد عرش ، والجمع عروش ، ويقال : عريش وجهه عرش ، واعترش العنب العريش اعتراشا إذا علاه .

إذا عرفت هذا فنقول : في قوله (معروشات وغير معروشات) أقوال : الأول : أن المعروشات وغير المعروشات كلاهما الكرم ، فإن بعض الاعناب يعرش وبعضها لا يعرش ، بل يبقى على وجه الأرض منبسطا . والثاني : المعروشات العنب الذي يجعل لها عروش ، وغير المعروشات كل ما ينبت منبسطا على وجه الأرض مثل القرع والبطيخ . والثالث : المعروشات ما يحتاج إلى أن يتخذ له عريش يحمل عليه فيمسكه ، وهو الكرم وما يجرى مجراه ، وغير المعروش هو القنايم من الشجر المستغنى باستوائه وذهابه علوا لقوة ساقه عن التمريش . والرابع : المعروشات ما يحصل في البساتين

والعمرات مما يفرسه الناس واهتموا به فعرشوه (وغير معروشات) مما أنبت الله تعالى وحشيا في البراري والجبال فيخرج معروش وقوله (والنخل والزروع) فسر ابن عباس (الزروع) ههنا بجميع الحبوب التي يقتات بها (مختلفا أكله) أى لكل شيء منها طعم غير طعم الآخر (والأكل) كل ما أكل، وههنا المراد ثمر النخل والزروع، ومعنى القول في (الأكل) عند قوله (فأنت أكلها ضعفين) وقوله (مختلفا) نصب على الحال. أى أنشاء في حال اختلاف أكله، وهو قد أنشاء من قبل ظهور أكله وأكل ثمره. الجواب: أنه تعالى أنشأها حال اختلاف ثمرها وصدق هذا لا يتأني صدق أنه تعالى أنشأها قبل ذلك أيضا. وأيضا نصب على الحال مع أنه يؤكل بعد ذلك بزمان، لأن اختلاف أكله مقدر كما تقول: مررت برجل معه صقر صائدا به غذا، أى مقدر الصيد به غذا. وقرأ ابن كثير ونافع (أكله) بتخفيف الكاف والباقون (أكله) في كل القرآن. وأما توحيد الضمير في قوله (مختلفا أكله) فالسبب فيه: أنه اكتفى بإعادة الذكر على أحدهما من إعادته عليهما جميعا كقوله تعالى (وإذا رأوا تجارة أو لهموا اتفعلوا لَهَا) والمعنى: اليَها وقوله (وَأَنذَرْتَهُمْ يَوْمَهُمَا أَن مُّثِرْنَاهُمَا) فقد سبق تفسيره في الآية المتقدمة.

ثم قال تعالى (كلوا من ثمره إذا أثمر) وفيه مباحث.

(البحث الأول) أنه تعالى لما ذكر كيفية خلقه لهذه الأشياء ذكر ما هو المقصود الأصلي من خلقها، وهو ارتفاع المكلفين بها، فقال (كلوا من ثمره) واختلقوا ما الفائدة منه؟ قال بعضهم: الإباحة. وقال آخرون: بل المقصود منه إباحة الأكل قبل إخراج الحق، لأنه تعالى لما أوجب الحق فيه، كان يجوز أن يحرم على المالك تناوله لمكان شركة المساكين فيه، بل هذا هو الظاهر فأباح تعالى هذا الأكل، وأخرج وجوب الحق فيه من أن يكون مانعا من هذا التصرف. وقال بعضهم: بل إباحة تعالى ذلك ليبين أن المقصد بخلق هذه النعم. إما الأكل وإما الصدق. وإنما قدم ذكر الأكل على الصدق، لأن رعاية النفس مقدمة على رعاية الغير. قال تعالى (ولا تنفس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك)

(البحث الثاني) تمسك بعضهم بقوله (كلوا من ثمره إذا أثمر) بأن الأصل في المنافع الإباحة والإطلاق، لأن قوله (كلوا) خطاب عام يتناول الكل، فصار هذا جاريا مجرى قوله تعالى (خلق لكم مافي الأرض جيما) وأيضا يمكن التمسك به على أن الأصل عدم وجوب الصدقة، وإن من ادعى إيجابه كان هو المحتاج إلى الدليل، فيتمسك به في أن المجنون إذا أفق في أثناء الشهر، لا يلزمه قضاء ما معنى، وفي أن الشارع في صوم التفل لا يجب عليه الإتمام.

(البحث الثالث) قوله (كلوا من ثمره) يدل على أن صيغة الأمر قد ترد في غير موضع الوجوب وفي غير موضع التنبه، وعند هذا قال بعضهم: الأصل في الاستعمال الحقيقة، فوجب جعل هذه الصيغة مفيدة لرفع الحجر، فلها قالوا: الأمر مقتضاه الإباحة، إلا أنا نقول: نعلم بالضرورة من لغة العرب أن هذه الصيغة تفيد ترجيح جانب الفعل، وأن حملها على الإباحة لا يصار إليه إلا بدليل منفصل.

أما قوله تعالى «وآتوا حقه يوم حصاده» ففيه أبحاث:

(البحث الأول) قرأ ابن عامر وأبو عمرو وعاصم (حصاده) بفتح الحاء والباقون بكسر الحاء قال الواحدي: قال جميع أهل اللغة يقال: حصاد وحصاد، وجداد وجداد، وقطاف وقطاف، وجداد وجداد، وقال سيوطي جلقوا بالمصادر حين أرادوا انتهاء الزمان على مثال فعال، وربما قالوا فيه فعال.

(البحث الثاني) في تفسير قوله (وآتوا حقه) ثلاثة أقوال.

(القول الأول) قال ابن عباس في رواية عطاء يريد به العشر فياسقت السماء، ونصف العشر فيما سقى بالدواليب، وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطائفة والضحاك.

فان قالوا: كيف يؤدي الزكاة يوم الحصاد والحب في السنبلة؟ وأيضاً هذه السورة مكية، وإيجاب الزكاة مدني.

قلنا: لما تعذر إجراء قوله (وآتوا حقه) على ظاهره بالدليل الذي ذكرتم. لاجرم حملناه على تعلق حق الزكاة به في ذلك الوقت، والمعنى: اعزموا على إتياء الحق يوم الحصاد ولا تفرغوه عن أول وقت يمكن فيه الإتياء.

والجواب عن السؤال الثاني: لانسلم أن الزكاة ما كانت واجبة في مكة، بل لانتزاع أن الآية المدنية وردت بإيجابها، إلا أن ذلك لا يمنع أنها كانت واجبة بمكة. وقيل أيضاً: هذه الآية مدنية (والقول الثاني) أن هذا حق في المال سوى الزكاة. وقال مجاهد: إذا حصدت لخصرت المساكين فاطرح لهم منه، وإذا درسته وذريته فاطرح لهم منه، وإذا كرتلته فاطرح لهم منه، وإذا عرفت كيله فاعزل زكاته.

(والقول الثالث) أن هذا كان قبل وجوب الزكاة، فلما فرضت الزكاة نسخ هذا، وهذا قول سعيد بن جبير، والأصح هو القول الأول، والدليل عليه أن قوله تعالى (وآتوا حقه) إنما يحسن ذكره لو كان ذلك الحق معلوماً قبل ورود هذه الآية لتلايق هذه الآية بمجلة. وقد قال عليه الصلاة

والسلام وليس في المال حق سوى الزكاة فوجب أن يكون المراد بهذا الحق حق الزكاة .
(البحث الثالث) قوله تعالى (وأتوا حقه يوم حصاده) بمذكر الأنواع الخمسة ، وهو النخل
والنخل ، والزيتون ، والرمان ؛ يدل على وجوب الزكاة في الكل ، وهذا يقتضي وجوب الزكاة
في الفسار ، كما كان يقوله أبو حنيفة رحمه الله .

فان قالوا : لفظ الحصاد مخصوص بالزروع . فنقول : لفظ الحصد في أصل اللغة غير مخصوص
بالزروع ، والدليل عليه ، أن الحصد في اللغة عبارة عن القطع ، وذلك يتناول الكل وأيضاً الضمير
في قوله حصاده يجب عوده إلى أقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان ، فوجب أن يكون
الضمير مائداً إليه .

(البحث الرابع) قال أبو حنيفة رحمه الله : العشروا جب في القليل والكثير . وقال الأكثرون
إنه لا يجب إلا إذا بلغ خمسة أوسق . واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية ، فقال : قوله (وأتوا
حقه يوم حصاده) يقتضي ثبوت حق في القليل والكثير ، فاذا كان ذلك الحق هو الزكاة وجب القول
بوجوب الزكاة في القليل والكثير .

أما قوله تعالى (ولا تسرفوا) فاعلم أن لاهل اللغة في تفسير الاسراف قولين : الأول :
قال ابن الاعراب : السرف تجاوز ماحد لك . الثاني : قال شمر : سرف المال ، مذهب منه
من غير منفعة .

إذا عرفت هذا فنقول : للفسرين فيه أقوال : الأول : أن الانسان إذا أصلى كل ماله ولم
يوصل إلى عياله شيئاً قد أسرف ، لأنه جاء في الخبر ، ابتداء بنفسك ثم بمن تعول . وروى أن ثابت
ابن قيس بن ثمانى عد إلى خمسة مائة نخلة فجذها ، ثم قسمها في يوم واحد ولم يدخل منها إلى منزله
شيئاً فأئذ الله تعالى قوله (وأتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا) أى ولا تعطوا كله . والثاني : قال
سعيد بن المسيب (لا تسرفوا) أى لا تمنعوا الصدقة ، وهذان القولان يشتركان في أن المراد من
الاسراف مجاوزة الحد ، إلا أن الأول مجاوزة في الاعطاء . والثاني : مجاوزة في المنع . الثالث : قال
مقاتل : معناه : لا تشركوا الأصنام في الحرث والآنعام ، وهذا أيضاً من باب المجاوزة ، لأن من
أشرك الأصنام في الحرث والآنعام ، قد جاوز ماحدله . الرابع : قال الزهرى معناه : لا تنفقوا
في معصية الله تعالى . قال مجاهد : لو كان أبو قيس ذهباً ، فأنفقه رجل في طاعة الله تعالى لم يكن
مسرفاً . ولو أنفق درهمين في معصية الله كان مسرفاً . وهذا المعنى أرادته حاتم الطائي حين قيل له :
لاخير في السرف . فقال لا سرف في الخير ، وهذا على القول الثاني في معنى السرف ، فان من أنفق

وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَوْلَةٌ وَفَرَشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٤٢﴾ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الصَّانِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْرِ اثْنَيْنِ قُلِ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أُمُ الْأُثْنَيْنِ أَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُثْنَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٤٣﴾ وَمِنَ الْأَبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلِ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أُمُ الْأُثْنَيْنِ أَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُثْنَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ لَقَتَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٤﴾

في مصيبة الله ، قد اتفق فيها لانفع فيه .

ثم قال تعالى ﴿إنه لا يحب المسرفين﴾ والمقصود منه الزجر ، لأن كل مكلف لا يحبه الله تعالى فهو من أهل النار ، والدليل عليه قوله تعالى (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم) فدل هذا على أن كل من أحبه الله فليس هو من أهل النار . وذلك يفيد من بعض الوجوه أن من لم يحبه الله فهو من أهل النار .

قوله تعالى ﴿ومن الأنعام حولة وفرشا﴾ كلوا مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ثمانية أزواج من الصان اثنين ومن المعز اثنين قل الذكرين حرم أم الاثنين أما اشتملت عليه أرحام الاثنين نبيؤني بعلم إن كنتم صادقين ومن الأبل اثنين ومن البقر اثنين قل الذكرين حرم أم الاثنين أما اشتملت عليه أرحام الاثنين أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا فمن أظلم ممن اقترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم إن الله لا يهدي القوم الظالمين ﴿اعلم أنه تعالى لما ذكر كيفية إنعامه على عباده بالمنافع النابتة أتبعها بذكر إنعامه عليهم بالمنافع الحيوانية . فقال (ومن الأنعام حولة وفرشا) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) «الواو» في قوله (ومن الأنعام حولة وفرشا) توجب المطلق على ما تقدم

من قوله (وهو الذي أنشأ جنات معروشات) والتقدير: وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات، وأنشأ من الأنعام حمولة وفرشا وكثر أقوالهم في تفسير الحمولة والفرش وأقربها إلى التحصيل وجبان: الأول أن الحمولة ماتحمل الأثقال والفرش ما يفرش للذبح أو ينسج من وبره وصوفه وشعره للفرش. والثاني: الحمولة - الكبار التي تصلح للحمل، والفرش - الصغار كالغزلان والمجاجيل والغنم لأنها دانية من الأرض بسبب صغر أجسامها مثل الفرش المفروش عليها.

ثم قال تعالى ﴿كُلُوا مما رزقكم الله﴾ يريد ما أحلها لكم. قالت المعتزلة: إنه تعالى أمر بأكل الرزق، ومنع من أكل الحرام، ينتج أن الرزق ليس بحرام.

ثم قال ﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾ أى في التحليل والتحريم من عند أنفسكم كإفعله أهل الجاهلية (خطوات) جمع خطوة. وهى ما بين القدمين. قال الزجاج: وفى (خطوات الشيطان) ثلاثة أوجه: بضم الطاء وفتحها وباسكانها، ومنه: طرق الشيطان. أى لا تسلكوا الطريق الذى يسوقه لكم الشيطان.

ثم قال تعالى ﴿إنه لكم عدو مبين﴾ أى بين العداوة، أخرج آدم من الجنة، وهو القاتل (لا تحسبن ذريته إلا ذليلاً)

ثم قال تعالى «ثمانية أزواج» وفيه بحثان:

(البحث الأول) فى انتصاب قوله (ثمانية) وجبان: الأول: قال الفراء: انتصب ثمانية بالبدل من قوله (حمولة وفرشا) والثاني: أن يكون التقدير: كلوا مما رزقكم الله ثمانية أزواج.

(البحث الثانى) الواحد إذا كان وحده فهو فرد، فإذا كان معه غيره من جنسه سمى زوجا، وهما زوجان بدليل قوله (خلق الزوجين الذكر والأنثى) وبدليل قوله (ثمانية أزواج) ثم فسرها بقوله (من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين)

ثم قال ﴿ومن الضأن اثنين﴾ يعنى الذكر والأنثى، والضأن ذوات الصوف من الغنم. قال الزجاج: وهى جمع ضئان وضئانة مثل تاجر وتاجرة. ويجمع الضأن أيضا على الضئين بكسر الضاد وفتحها وقوله (ومن المعز اثنين) قرئ: (ومن المعز) بفتح العين، والمعز ذوات الشعر من الغنم. ويقال للواحد: معز. وللجمع: معزى. فن قرأ (المعز) بفتح العين فهو جمع معاز، مثل غدام وخدم وطالب وطلب، وحارس وحرس. ومن قرأ بسكون العين فهو أيضا جمع معاز كصاحب وصحب، وتاجر ونجر، وراكب وركب. وأما انتصاب اثنين فلان تقدير الآية أنشأ ثمانية أزواج أنشأ من الضأن اثنين ومن المعز اثنين وقوله (قل آذنين حرم أم الاثنين) نصب الذكيران بقوله

(حرم) والاستفهام يعمل فيه ما بعده ولا يعمل فيه ما قبله . قال المفسرون : ان المشركين من أهل الجاهلية كانوا يحرّمون بعض الانعام ، فاحتج الله تعالى على ابطال قولهم بأن ذكر الضأن والمعز والابل والبقر وذكر من كل واحد من هذه الاربعة زوجين ، ذكرنا وأتى .

ثم قال ان كان حرم منها الذكر وجب أن يكون كل ذكورها حراما وان كان حرم الأنثى ، وجب أن يكون كل أنثاهما حراما ، وقوله (أما اشتملت عليه أرحام الاثنيين) تقديره : ان كان حرم ما اشتملت عليه أرحام الاثنيين وجب تحريم الأولاد كلها لأن الأرحام تشتمل على الذكور والاناث ، هذا ما أطبق عليه المفسرون في تفسير هذه الآية ، وهو عندى بعيد جدا ، لأن لقائل أن يقول : هب أن هذه الانواع الاربعة ، أعنى : الضأن ، والمعز ، والابل ، والبقر ، محصورة في الذكور والاناث ، إلا أنه لا يجب أن تكون علة تحريم ما حكموا بتحريمه محصورة في الذكورة والانوثة ، بل علة تحريمها كونها بحيرة أو سائمة أو وصيلة أو حاملا أو سائر الاعتبارات ، كما إذا قلنا : انه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لأجل الأكل . فاذا قيل : ان ذلك الحيوان ان كان قد حرم لكونه ذكرا وجب أن يحرم كل حيوان ذكر ، وان كان قد حرم لكونه أنثى وجب أن يحرم كل حيوان أنثى ، ولما لم يكن هذا الكلام لازما علينا ، فكذا هذا الوجه الذى ذكره المفسرون في تفسير هذه الآية ، ويجب على العاقل أن يذكر في تفسير كلام الله تعالى وجهها جميعا فاما تفسيره بالوجوه الفاسدة فلا يجوز والاقرب عندى فيه وجهان : أحدهما : أن يقال : إن هذا الكلام ماورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم ، بل هو استفهام على سبيل الانكار يعنى أنكم لا تقرون بنبوة نبي ، ولا تعرفون شريعة شارع ، فكيف تحكمون بأن هذا يعمل وأن ذلك يحرم ؟ وثانيهما : أن حكمهم بالبحيرة والسائمة والوصيلة والحام مخصوص بالابل ، فافقه تعالى بين أن النعم عبارة عن هذه الانواع الاربعة ، فلما لم تحكموا بهذه الاحكام في الاقسام الثلاثة ، وهى : الضأن والمعز والبقر ، فكيف خصصتم الابل بهذا الحكم على التعمين ؟ فهذا ما عندى في هذه الآية والله أعلم بمراده .

ثم قال تعالى «أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا» والمراد هل شاهدتم الله حرم هذا ان كنتم لا تؤمنون برسول ؟ وحاصل الكلام من هذه الآية : أنكم لا تعترفون بنبوة أحد من الأنبياء ، فكيف تثبتون هذه الاحكام المختلفة ؟ ولما بين ذلك قال (فن أظلم من اقرى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم) قال ابن عباس : يريد عمرو بن لحي ، لأنه هو الذى غير شريعة اسمعيل ، والاقرب أن يكون هذا محمولا على كل من فعل ذلك ، لأن اللفظ عام والملة الموجبة لهذا الحكم عامة ،

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً
أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ
اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ١٤٥، وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا
كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا
أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِغَيْرِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ١٤٦، فَإِنْ
كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ ١٤٧،

فالتخصيص تحكم محض . قال المحققون : إذا ثبت أن من اقترى على الله الكذب في تحريم مباح
استحق هذا الوعيد الشديد ، فمن اقترى على الله الكذب في مسائل التوحيد ومعركة الذات
والصفات والنبوات واللائكة ومباحث المادكان وعيده أشد وأشق . قال القاضي : ودل ذلك على
أن الإضلال عن الدين مذموم ، لا يليق بالله ، لأنه تعالى إذا ذم الإضلال الذي ليس فيه إلا التحريم
المباح ، فالذي هو أعظم منه أولى بالذم .

وجوابه : أنه ليس كل ما كان مضموماً منا كان مضموماً من الله تعالى . ألا ترى أن الجمع بين
العبد والاماء وتسليط الشهوة عليهم وتمكينهم من أسباب الفجور مذموم منا وغير مذموم من
الله تعالى فكذا هنا .

ثم قال (إن الله لا يهدي القوم الظالمين) قال القاضي : لا يهديهم إلى ثوابه وإلى زيادات الهدى
التي يختص المبتدئ بها . وقال أصحابنا : المراد منه الاخبار بأنه تعالى لا يهدي أولئك المشركين ،
أي لا ينقلهم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان ، والكلام في ترجيح أحد القولين على الآخر معلوم
قوله تعالى ﴿ قل لا أجد في ما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوفاً
أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور
رحيم وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت
ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم بينهم وإنا لصادقون . فإن كذبوك قل
ربكم ذو رحمة واسعة ولا يرد بأسه عن القوم المجرمين ﴾

اعلم انه تعالى لما بين فساد طريقة أهل الجاهلية فيما يحل ويحرم من الطعومات أتبعه بالبيان الصحيح في هذا الباب ، فقال (قل لا أجد فيها أوصى إلى) وفي الآية مسائل .

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وحمة (إلا أن تكون) بالثاء (ميتة) بالنصب على تقدير : إلا أن تكون العين أو النفس أو الجنة ميتة . وقرأ ابن عامر إلا أن تكون بالثاء (ميتة) بالرفع على معنى إلا أن تقع ميتة أو تحدث ميتة والباقون (إلا أن يكون ميتة) أى إلا أن يكون المأكول ميتة ، أو إلا أن يكون الموجود ميتة :

(المسألة الثانية) لما بين الله تعالى أن التحريم والتحليل لا يثبت إلا بالوصى . قال (قل لا أجد فيها أوصى إلا عمر ما على طاعم يطعمه) أى على آكل يأكله ، وذكر هذا ليظهر أن المراد منه هويان ما يحل ويحرم من المأكولات . ثم ذكر أمورا أربعة . أولها : الميتة ، وثانيها : الدم المسفوح ، وثالثها : لحم الخنزير فإنه رجس ، ورابعها : الفسق وهو الذى أهل به لنكير الله ، فقوله تعالى (قل لا أجد فيها أوصى إلى عمر ما) إلا هذه الأربعة مبالغة في بيان أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة وذلك لأنه لما ثبت أنه لا طريق إلى معرفة المحرمات والمحللات إلا بالوصى ، وثبت أنه لا وصى من الله تعالى إلا إلى محمد عليه الصلاة والسلام ، وثبت أنه تعالى بأمره أن يقول : إني لا أجد فيها أوصى إلى عمر ما من المحرمات إلا هذه الأربعة كان هذا مبالغة في بيان أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة .

واعلم أن هذه السورة مكية ، فبين تعالى في هذه السورة المكية أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة ثم أكد ذلك بأن قال في سورة النحل (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لنكير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن لله غفور رحيم) وكلمة (إنما) تفيد الحصر فقد حصلت لنا آيتان مكيّتان يدلان على حصر المحرمات في هذه الأربعة ، فبين في سورة البقرة وهي مدنية أيضا أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة فقال (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل بنكير الله) وكلمة (إنما) تفيد الحصر فصارت هذه الآية المدنية مطابقة لتلك الآية المكية لأن كلمة (إنما) تفيد الحصر ، فكلمة (إنما) في الآية المدنية مطابقة لقوله (قل لا أجد فيها أوصى إلى عمر ما) إلا كذا وكذا في الآية المكية ، ثم ذكر تعالى في سورة المائدة قوله تعالى (أحلّت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم) وأجمع المفسرون على أن المراد بقوله (إلا ما يتلى عليكم) هو ما ذكره بعد هذه الآية بلقيل ، وهو قوله (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لنكير الله به والمتنخفة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع . إلا ما ذكركم) وكل هذه الأشياء أقسام الميتة وأنه تعالى (إنما أعادها بالذكر لأنهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل ، فثبت أن الشريعة من أولها إلى آخرها

كانت مستقرة على هذا الحكم وعلى هذا المحصر.

فإن قال قائل : فيلزمكم في التزام هذا المحصر تحليل التجاسات والمستفدرات ، ويلزم عليه أيضا تحليل الحر ، وأيضا فيلزمكم تحليل المتخفة والموقودة والمتردية والطحينة مع أن الله تعالى حكم بتحريمها

قلنا : هذا لا يلزمنا من وجوه : الأول : أنه تعالى قال في هذه الآية (أولم خنزيرفاه رجس) ومعناه أنه تعالى إنما حرم لحم الخنزير لكونه نجسا ، فهذا يقتضى أن النجاسة علة لتحريم الأكل . فوجب أن يكون كل نجس يحرم أكله ، وإذا كان هذا مذكورا في الآية كان السؤال ساقطا . والثاني : أنه تعالى قال في آية أخرى (ويحرم عليهم الخبائث) وذلك يقتضى تحريم كل الخبائث ، والتجاسات خبائث ، فوجب القول بتحريمها . الثالث : أن الآية مجمعة على حرمة تناول التجاسات ، فهب أنا التزمنا تخصيص هذه السورة بدلالة النقل المتواتر من دين محمد في باب التجاسات . فوجب أن يبقى ما سواها على وفق الأصل تمسكا بعموم كتاب الله في الآية المكية والآية المدنية ، فهذا أصل مقرر كامل في باب ما يحل وما يحرم من المطعومات ، وأما الحر فالجواب عنه : أنها نجسة فيكون من الرجس فيدخل تحت قوله (رجس) وتحت قوله (ويحرم عليهم الخبائث) وأيضا ثبت تخصيصه بالنقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم في تحريمه ، وقوله تعالى (فاجتنبوه) وقوله (وإنهما أكبر من نفعهما) والعام المخصوص حجة في غير محل التخصيص ، فثبت هذه الآية فيها عداها حجة . وأما قوله ويلزم تحليل الموقودة والمتردية والطحينة

فالجواب عنه من وجوه : أولها : أنها مبيات . فكانت داخلة تحت هذه الآية . وثانيها : أنها تخص عموم هذه الآية بتلك الآية ، وثالثها : أن قول إنها ان كانت ميتة دخلت تحت هذه الآية ، وإن لم تكن ميتة فنخصها بتلك الآية

فإن قال قائل : المحرمات من المطعومات أكثر مما ذكر في هذه الآية فما وجهها ؟

أجابوا عنه من وجوه : أحدها : أن المعنى لا أجد محرما ما كان أهل الجاهلية يحرمه من البحائر والسوائب وغيرها إلا ما ذكر في هذه الآية ، وثانيها : أن المراد أن وقت نزول هذه الآية لم يكن تحريم غير ما نص عليه في هذه الآية ثم وجدت محرمات أخرى بعد ذلك . وثالثها : هب أن اللفظ عام إلا أن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد جائز فنحن نخصص هذا العموم بأخبار الآحاد . ورابعها : أن مقتضى هذه الآية أن تقول انه لا يجد في القرآن ، ويجوز أن يحرم الله تعالى ما سوى هذه الأربعة على لسان رسوله عليه الصلاة والسلام . ولقائل أن يقول : هذه الأجوبة ضعيفة.

أما الجواب الأول : فضعيف لوجوه : أحدها : لا يجوز أن يكون المراد من قوله (قل لا أجد في أُوحَىٰ إلى عِزْمَا ما كان يحرمه أهل الجاهلية من السوائب والباطر وغيرها إذ لو كان المراد ذلك لما كانت الميتة والدم ولحم الخنزير وما ذبح على النصب داخلة تحته ، ولو لم تكن هذه الأشياء داخلة تحت قوله (قل لا أجد في أُوحَىٰ إلى عِزْمَا) لما حسن استثناءها ، ولما رأينا أن هذه الأشياء مستثناة عن تلك الكلمة ، علنا أنه ليس المراد من تلك الكلمة ما ذكره . وثانيها : أنه تعالى يحكم بفساد قولهم في تحريم تلك الأشياء ، ثم أنه تعالى في هذه الآية خصص المحرمات في هذه الآية وتحليل تلك الأشياء التي حرمها أهل الجاهلية لا يمنع من تحليل غيرها ، فوجب إبقاء هذه الآية على عمومها لأن تخصيصها يوجب ترك العمل بعمومها من غير دليل ، وثالثها : أنه تعالى قال في سورة البقرة (إنما حرم عليكم) وذكر هذه الأشياء الآية ، وكلمة (إنما) تنقيد المحصر وهذه الآية في سورة البقرة غير مسبوقة بحكاية أقوال أهل الجاهلية في تحريم الباطر والسوائب فسقط هذا التذرع .

وأما جوابهم الثاني : وهو أن المراد أن وقت نزول هذه الآية لم يكن محرما إلا هذه الآية لجوابه من وجوه : أولها : أن قوله تعالى في سورة البقرة (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله) آية مدنية نزلت بعد استقرار الشريعة ، وكلمة (إنما) تنقيد المحصر فدل هاتان الآيتان على أن الحكم الثابت في شريعة محمد عليه الصلاة والسلام من أولها إلى آخرها ليس إلا حصر المحرمات في هذه الأشياء ، وثانيها : أنه لما ثبت بمقتضى هاتين الآيتين حصر المحرمات في هذه الآية كان هذا اعترافا بطل ما سواها ، فالقول بتحريم شيء خامس يكون نسخا ، ولا شك أن مدار الشريعة على أن الأصل عدم النسخ ، لأنه لو كان احتمال طريان النسخ مصادرا لاحتمال بقاء الحكم على ما كان ، لاحتج لا يمكن التسك بشيء من النصوص في إثبات شيء من الأحكام لاحتمال أن يقال : إنه وإن كُنَّا ثابتا إلا أنه زال ، ولما اتفق الكل على أن الأصل عدم النسخ ، وأن القائل به والذاهب إليه هو المحتاج إلى الدليل علنا فساد هذا السؤال .

وأما جوابهم الثالث : وهو أنا نخضع عموم القرآن بخبر الواحد . فنقول : ليس هذا من باب التخصيص ، بل هو صريح النسخ ، لأن قوله تعالى (قل لا أجد في أُوحَىٰ إلى عِزْمَا على طاعم يطعمه) مبالغة في أنه لا يحرم سوى هذه الآية ، وقوله في سورة البقرة (إنما حرم عليكم الميتة) وكذا وكذا ، تصريح بحصر المحرمات في هذه الآية ، لأن كلمة (إنما) تنقيد المحصر ، فالقول بأنه ليس الأمر كذلك يكون دفعا لهذا الذي ثبت بمقتضى هاتين الآيتين أنه كان ثابتا في أول الشريعة بمكة ،

وفي آخرها بالمدينة ، ونسخ القرآن بغير الواحد لا يجوز .
وأما جوابهم الرابع : فضعيف أيضا ، لأن قوله تعالى (قل لا أجد فيها أوحى إل) يتناول كل ما كان وحيا ، سواء كان ذلك الوحي قرآنا أو غيره ، وأيضا قوله في سورة البقرة (إنما حرم عليكم الميتة) يزيل هذا الاحتمال . ثبت بالتقرير الذي ذكرنا قوة هذا الكلام ، وصحة هذا المذهب ، وهو الذي كان يقول به مالك بن أنس رحمه الله ، ومن المؤلفات الضعيفة أن كثير من الفقهاء خصصوا عموم هذه الآية بما نقل أنه عليه الصلاة والسلام قال «ما استخبه العرب فهو حرام» . وقد علم أن الذي يستخبه العرب فهو غير مضبوط ، فسيد العرب بل سيد العالمين محمد صلوات الله عليه ، لما رآهم يأكلون الضب قال «يمافه طبعي» ثم إن هذا الاستقذار ما صار سببا لتحريم الضب . وأما سائر العرب فمنهم من لا يستقدر شيئا ، وقد يختلفون في بعض الأشياء ، فيستقدرها قوم ويستطيعها آخرون ، فعلمنا أن أمر الاستقذار غير مضبوط ، بل هو يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال ، فكيف يجوز نسخ هذا النص القاطع بذلك الأمر الذي ليس له ضابط معين ولا قانون معلوم ؟
(المسألة الثالثة) اعلم أننا قد ذكرنا المسائل المتعلقة بهذه الأشياء الأربعة في سورة البقرة على سبيل الاستقصاء ، فلا قائمة في الإعادة . فأولها : الميتة ، ودخلها التخصيص في قوله عليه الصلاة والسلام «أحللت لنا ميتتان السمك والجراد» وثانيها : الدم المسفوح ، والسفع الصب . يقال : سفع الدم سفحا ، وسفع هو سفوحا إذا سال . وأنشد أبو عبيدة لكثير :

أقول ودمي واكف عند رسمها عليك سلام الله والدمع يسفح

قال ابن عباس : يريد ما خرج من الأنعام وهي أحياء ، وما يخرج من الأوداج عند الذبح ، وعلى هذا التقدير : فلا يدخل فيه الكبد والطحال لجودهما ، ولا ما يحتلط باللحم من الدم فانه غير سائل ، وسئل أبو جازعما يتلخ من اللحم بالدم . وعن القدرى : يرى فيها حرة الدم ، فقال لا بأس به ، إنما نهى عن الدم المسفوح . وثالثها : لحم الخنزير فانه رجس ، ورابعها : قوله (أو فسقا أهل لغير الله به) وهو منسوق على قوله (إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا) فسعى ما أهل لغير الله به - فسقا - لتوغله في باب الفسق كما يقال : فلان كرم وجود اذا كان كاملا فيهما ، ومنه قوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق)

وأما قوله تعالى «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم» فالمنى أنه لما بين في هذه الآية أنها محرمة ، بين أن عند الاضطرار يزول ذلك التحريم ، وهذه الآية قد استقصينا تفسيرها في سورة البقرة . وقوله عقيب ذلك (فان ربك غفور رحيم) يدل على حصول الرخصة ،

ثم بين تعالى انه حرم على اليهود أشياء أخرى سوى هذه الأربعة ، وهى نوعان : الأول : انه تعالى حرم عليهم كل ذى ظفر . وفيه مباحث .

(البحث الأول) قال الواحدى : فى الظفر لغات ظفر يضم الفاء ، وهو أعلاها وظفر يسكون الفاء ، وظفر بكسر الظاء وسكون الفاء ، وهى قراءة الحسن وظفر بكسرهما وهى قراءة أبى السمال (البحث الثانى) قال الواحدى : اختلفوا فى كل ذى ظفر الذى حرمه الله تعالى على اليهود روى عن ابن عباس : أنه الايل فقط . وفى رواية أخرى عن ابن عباس : أنه الايل والنعامة ، وهو قول مجاهد . وقال عبادة بن مسلم : انه كل ذى غلب من الطير وكل ذى سافر من الدواب . ثم قال (كذلك) قال المفسرون . وقال : وسى الحافر ظفرا على الاستمارة . وأقول اماحل الظفر على الحافر فبعد من وجهين : الأول : ان الحافر لا يكاد يسمى ظفرا . والثانى : انه لو كان الامر كذلك لوجب أن يقال إنه تعالى حرم عليهم كل حيوان له سافر ، وذلك باطل لأن الآية تدل على ان الغنم والبقر مباحان لهم من حصول الحافر لهما .

وإذا ثبت هذا فنقول : وجب حمل الظفر على الخالب والبرائن لأن الخالب آلات الجوارح فى الاصطيد والبرائن آلات السباع فى الاصطيد ، وعلى هذا التقدير : يدخل فيه أنواع السباع والكلاب والسنائير ، ويدخل فيه الطيور التى تصطاد لأن هذه الصفة تعم هذه الأجناس إذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر) يفيد تخصيص هذه الحرمة بهم من وجهين : الأول : ان قوله (وعلى الذين هادوا حرمنا) كذا وكذا يفيد الحصر فى اللغة . والثانى : انه لو كانت هذه الحرمة ثابتة فى حق الكل لم يبق لقوله ، وعلى الذين هادوا حرمنا فائدة . فثبت أن تحريم السباع وذوى الخالب من الطير مختص باليهود ، فوجب ان لا تكون حرمة على المسلمين ، فصارت هذه الآية دالة على هذه الحيوانات على المسلمين ، وعند هذا قول : ماروى انه صلى الله عليه وسلم حرم كل ذى ناب من السباع وذى غلب من الطيور ضعيف لأنه خبر واحد على خلاف كتاب الله تعالى ، فوجب أن لا يكون مقبولا ، وعلى هذا التقدير : يقوى قول مالك فى هذه المسألة .

(النوع الثانى) من الأشياء التى حرمها الله تعالى على اليهود خاصة . قوله تعالى (ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما) فيبين تعالى انه حرم على اليهود شحوم البقر والغنم ، ثم فى الآية قولان الأول : انه تعالى استثنى عن هذا التحريم ثلاثة أنواع : أولها : قوله (إلا ما حلت ظهورهما) قال ابن عباس : إلا ماعلق بالظهر من الشحم ، فافى لم أحرمه . وقال قتادة إلا ماعلق بالظهر والجنب

من داخل بطونها ، وأقول ليس على الظهر والجنب شحم إلا اللحم الأبيض السمين المتصق باللحم الآخر على هذا التقدير : فذلك اللحم السمين المتصق مسمم بالشحم ، وبهذا التقدير : لو حلف لا يأكل الشحم ، وجب أن يبحث بأكل ذلك اللحم السمين .

(والاستثناء الثاني) قوله تعالى (أو الحوايا) قال الواحدي : وهي المباعر والمصارين ، واحدها حارية وحوية . قال ابن الأعرابي : هي الحوية أو الحاوية ، وهي الدوارة التي في بطن الشاة . وقال ابن السكيت : يقال حاوية وحوايا ، مثل رواية وروايا . إذا عرفت هذا : فالمراد أن الشحوم المتصقة بالمباعر والمصارين غير محرمة .

(والاستثناء الثالث) قوله (وما اختلط بعظم) قالوا : إنه شحم العظم . في قول جميع المفسرين وقال ابن جريح : كل شحم في القائم والجنب والرأس ، وفي العينين والأذنين . يقول : إنه اختلط بعظم فهو حلال لهم ، وعلى هذا التقدير : فالشحم الذي حرمه الله عليهم هو الشرب وشحم الكلية . (القول الثاني) في الآية أن قوله (أو الحوايا) غير معطوف على المستثنى ، بل على المستثنى منه والتقدير : حرمت عليهم شحومهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم إلا ما حلت ظهورهما فانه غير محرم قالوا : ودخلت كلمة «أو» كدخولها في قوله تعالى (ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً) والمعنى كل هؤلاء أهل أن يعصى ، فاعص هذا واعص هذا ، فكذا ههنا المعنى حرمتنا عليهم هذا وهذا .

ثم قال تعالى (ذلك جزيناهم بينهم) والمعنى : أنا إنما خصصناهم بهذا التحريم جزاء على بينهم ، وهو قتلهم الأنبياء ، وأخذهم الربا ، وأكلهم أموال الناس بالباطل ، ونظيره قوله تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم)

ثم قال تعالى (وإنا لصادقون) أي في الاخبار عن عن بينهم وفي الاخبار عن تخصيصهم بهذا التحريم بسبب بينهم . قال القاضي : نفس التحريم لا يجوز أن يكون عقوبة على جرم صدر عنهم ، لأن التكليف تريض للثواب ، والتعريض للثواب إحسان . فلم يجوز أن يكون التكليف جزاء على الجرم المتقدم .

فالجواب : أن المنع من الانتفاع يمكن أن يكون لمزيد استحقاق الثواب ، ويمكن أيضاً أن يكون للجرم المتقدم ، وكل واحد منهما غير مستبعد .

ثم قال تعالى (فان كذبوك) يعني إن كذبوك في ادعاء النبوة والرسالة ، وكذبوك في تبليغ هذه الأحكام (قتل ربكم ذورحة واسعة) فذلك لا يعجل عليكم بالعقوبة (ولا يرد بأسه) أي عذابه إذا جاء الوقت (عن أقوم المجرمين) يعني الذين كذبوك فيما تقول . والله أعلم .

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ
شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ
فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ
الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾

قوله تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء، كذلك
كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن
وإن أنتم إلا تخرون قل لله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين)
اعلم أنه تعالى لما حكى عن أهل الجاهلية إقدامهم على الحكم في دين الله بغير حجة ولا دليل،
حكى عنهم عظم في كل ما يقدمون عليه من الكفريات، فيقولون: لو شاء الله منا أن لا نكفر لمنا
عن هذا الكفر، وحيث لم يمننا عنه، ثبت أنه مرید لذلك فإذا أراد الله ذلك منا امتنع منا تركه
فكنا معذورين فيه، وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أن المعتزلة زعموا أن هذه الآية تدل على قولهم في مسألة إرادة الكائنات
من سبعة أوجه:

(فالوجه الأول) أنه تعالى حكى عن الكفار صريح قول المجبرة وهو قولهم: لو شاء الله
منا أن لا نشرك لم نشرك، وإنما حكى عنهم هذا القول في معرض الذم والتوبيخ، فوجب كون هذا
المذهب مذموماً باطلاً.

(والوجه الثاني) أنه تعالى قال (كذب) وفيه قرأتان بالتخفيف وبالتثقل. أما القراءة
بالتخفيف فهي تصريح بأنهم قد كذبوا في ذلك القول، وذلك يدل على أن الذي قوله المجبرة في
هذه المسألة كذب. وأما القراءة بالتشديد، فلا يمكن حلها على أن القوم استوجوا الدم بسبب أنهم
كذبوا أهل المذاهب، لأننا لو حللنا الآية عليه لكان هذا المعنى ضداً للبعث الذي يدل عليه قراءة
(كذب) بالتخفيف، وحيث تصير إحدى القراءتين ضداً للقراءة الأخرى، وذلك يوجب دخول
التناقض في كلام الله تعالى، وإذا بطل ذلك وجب حله على أن المراد منه أن كل من كذب نياً
من الإنبياء في الزمان المتقدم، فانه كذب بهذا الطريق، لانه يقول الكل بمشيئة الله تعالى، فهذا الذي

أنا عليه من الكفر ، إنما حصل بمشيئة الله تعالى ، فلم يمتنع منه ، فهذا طريق متعين لكل الكفار المتقدمين والمتأخرين في تكذيب الإنبياء ، وفي دفع دعوتهم عن أنفسهم ، فإذا حملنا الآية على هذا الوجه صارت القراءة بالتشديد مؤكدة للقراءة بالتخفيف وبصير مجموع القراءتين دالاً على إبطال قول المجبرة .

(الوجه الثالث) في دلالة الآية على قولنا قوله تعالى (حتى ذاقوا بأسنا) وذلك يدل على أنهم استوجبوا الوعيد من الله تعالى في ذهابهم إلى هذا المذهب .

(الوجه الرابع) قوله تعالى (قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا) ولاشك أنه استفهام على سبيل الإنكار ، وذلك يدل على أن القائلين بهذا القول ليس لهم به علم ولا حجة ، وهذا يدل على فساد هذا المذهب ، لأن كل ما كان حقاً كان القول به علماً .

(الوجه الخامس) قوله تعالى (إن يتبعون إلا الظن) مع أنه تعالى قال في سائر الآيات (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً)

(والوجه السادس) قوله تعالى (وإن هم إلا يخرون) والحرص أبلغ أنواع الكذب ، وأيضاً قال تعالى (قل الخراصون)

(والوجه السابع) قوله تعالى (قل لله الحجة البالغة) وتقريره : أنهم احتجوا في دفع دعوة الإنبياء والرسل على أنفسهم بأن قالوا : كل ما حصل فهو بمشيئة الله تعالى ، وإذا شاء الله منا ذلك ، فكيف يمكننا تركه ؟ وإذا كنا عاجزين عن تركه ، فكيف يأمرنا بتركه ؟ وهل في وسعنا وطاقتنا أن نأتي بفعل على خلاف مشيئة الله تعالى ؟ فهذا هو حجة الكفار على الإنبياء ، فقال تعالى (قل لله الحجة البالغة) وذلك من وجهين :

(الوجه الأول) أنه تعالى أعطاكم عقولاً كاملة ، وأفهاماً وافية ، وأذاناً سامعة ، وعيوناً باصرة ، وأقدركم على الخير والشر ، وأزال الأعذار والموانع بالكلية عنكم ، فان شئتم ذهبتم إلى عمل الخيرات ، وإن شئتم إلى عمل المعاصي والمنكرات ، وهذه القدرة والمكنة معلومة الثبوت بالضرورة ، وزوال الموانع والعوائق معلوم الثبوت أيضاً بالضرورة ، وإذا كان الأمر كذلك كان ادعائكم أنكم عاجزون عن الإيمان والطاعة دعوى باطلة ثبت بما ذكرنا أنه ليس لكم على الله حجة بالغة ! بل لله الحجة البالغة عليكم .

(والوجه الثاني) أنكم تقولون : لو كانت أفعالنا واقعة على خلاف مشيئة الله تعالى ، لكننا قد غلبنا الله وقهرناه ، وأتينا بالفعل على مضاده ومخالفته ، وذلك يوجب كونه عاجزاً ضعيفاً ، وذلك يقدر في كونه إلهاً .

فأجاب تعالى عنه : بأن العجز والضعف إنما يلزم إذا لم أكن قادرا على حلهم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالغاء ، وأنا قادر على ذلك وهو المراد من قوله (ولو شاء لهداكم أجمعين) إلا أني لا أحلکم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالغاء ، لأن ذلك يعطل الحكمة المطلوبة من التكليف ، ثبت بهذا البيان أن الذي يقولونه من أنا لو أتينا بعمل على خلاف مشيئة الله ، فإنه يلزم منه كونه تعالى عاجزا ضعيفا ، كلام باطل . فهذا أقصى ما يمكن أن يذكر في تمسك المعتزلة بهذه الآية .

والجواب المعتمد في هذا الباب أن نقول : انا بينا أن هذه السورة من أولها إلى آخرها تدل على صحة قولنا ومذهبنا ، وقتلنا في كل آية ما يذكرونه من التأويلات . وأجبت عنها بأجوبة واضحة قوية مؤكدة بالدلائل العقلية القاطعة .

وإذا ثبت هذا، فلو كان المراد من هذه الآية ما ذكرتم بلوقع التناقض الصريح في كتاب الله تعالى فإنه يوجب أعظم أنواع الطعن فيه .

إذا ثبت هذا فنقول : انه تعالى حكى عن القوم أنهم قالوا (لو شاء الله ما أشركنا) ثم ذكر عقبيه (كذلك كذب الذين من قبلهم) فهذا يدل على أن القوم قالوا لما كان الكل بمشيئة الله تعالى وتهديره ، كان التكليف عبثا ، فكانت دعوى الأنبياء باطلة ، ونبوتهم ورسالتهم باطلة ، ثم انه تعالى بين أن التمسك بهذا الطريق في إبطال النبوة باطل ، وذلك لأنه إله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا اعتراض عليه لأحد في فعله ، فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ، ومع هذا فيبحث إليه الأنبياء ويأمره بالإيمان ، وورود الأمر على خلاف الإرادة غير ممتنع .

فالخلاص : أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم يتمسكون بمشيئة الله تعالى في إبطال نبوة الأنبياء ، ثم انه تعالى بين أن هذا الاستدلال فاسد باطل ، فإنه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله في كل الأمور دفع دعوة الأنبياء ، وعلى هذا الطريق فقط هذا الاستدلال بالكلية ، وجميع الوجوه التي ذكرتموها في التفتيح والتهجين عائد إلى تمسككم بثبوت المشيئة لله على دفع دعوة الأنبياء ، فيكون الحاصل : أن هذا الاستدلال باطل ، وليس فيه البتة ما يدل على أن القول بالمشيئة باطل .

فان قالوا : هذا المنذر إنما يستقيم إذا قرأنا قوله تعالى (كذلك كذب) بالتنديد . وأما إذا قرأناه بالتخفيف ، فإنه يسقط هذا المنذر بالكلية فنقول فيه وجهان . الأول : انا نمنع صحة هذه القراءة ، والدليل عليه أننا بينا أن هذه السورة من أولها إلى آخرها تدل على قولنا : فلو كانت هذه الآية دالة على قولهم ، لوقع التناقض ، ولخرج القرآن عن كونه كلاما لله تعالى ، ويندفع هذا التناقض

بأن لا تقبل هذه القراءة ، فوجب المصير اليه . الثاني : سلنا صحة هذه القراءة لكننا نحملها على أن القوم كذبوا في أنه يلزم من ثبوت مشيئة الله تعالى في كل أفعال العباد سقوط نبوة الأنبياء وبطلان دعوتهم ، وإذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك البتة ، والحمد لله الذي أعاننا على الخروج من هذه العهدة القوية ، وما يقوى ما ذكرناه ما روى أن ابن عباس قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول : لا قدر ، فقال إن كان في البيت أحد منهم أتيت عليه وبه أما يقرأ (إنا ناكل شيء خلقناه بقدر . إنا نحن نحي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم) وقال ابن عباس : أول ما خلق الله القلم ، قال له اكتب القدر ، فجرى بما يكون إلى قيام الساعة ، وقال صلوات الله عليه والمكذوبون بالقدر بحسب هذه الأمة»

(المسألة الثانية) زعم سيويه أن عطف الظاهر على المضمر المرفوع في الفعل قبيح ، فلا يجوز أن يقال : قت وزيد ، وذلك لأن المعطوف عليه أصل ، والمعطوف فرع ، والمضمر ضئيف ، والمظهر قوى ، وجعل القوى فرعاً للضعيف ، لا يجوز.

إذا عرف هذا الأصل فقول : إن جاء الكلام في جانب الإثبات ، وجب تأكيد الضمير فقول : قت أنا وزيد ، وإن جاء في جانب النفي قلت ما قت ولا زيد .

إذا ثبت هذا فقول قوله (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا) فعطف قوله (ولا آباؤنا) على الضمير في قوله (ما أشركنا) إلا أنه تخلل بينهما كلمة لا فلا جرم حسن هذا العطف . قال في جامع الأصنافي : إن حرف العطف يجب أن يكون متأخراً عن اللفظة المؤكدة للضمير حتى يحسن العطف ويتدفع المخذور المذكور من عطف القوى على الضميف ، وهذا المقصود إنما يحصل إذا قلنا (ما أشركنا نحن ولا آباؤنا) حتى تكون كلمة (لا) مقدمة على حرف العطف . أما هنا حرف العطف مقدم على كلمة (لا) وحيث أنه يعود المخذور المذكور .

فالجواب : أن كلمة (لا) لما أدخلت على قوله (آباؤنا) كان ذلك موجبا لإختار فعل هناك ، لأن صرف النفي إلى ذوات الآباء محال ، بل يجب صرف هذا النفي إلى فعل يصدر منهم ، وذلك هو الإشراك ، فكان التقدير : ما أشركنا ولا أشرك آباؤنا ، وعلى هذا التقدير فالأشكال زائل

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا على قولهم الكل بمشيئة الله تعالى بقوله (فلو شاء لهدأكم أجمعين) فكلمة «لو» في اللغة تفيد انتفاء الشيء لا انتفاء غيره ، فدل هذا على أنه تعالى ما شاء أن يهديهم ، وما هداهم أيضا . وتقريره بحسب الدليل العقلي ، أن قدرة الكافر على الكفر إن لم تكن قدرة على الإيمان . فآله تعالى على هذا التقدير ما أقدره على الإيمان ، فلو شاء الإيمان منه ، فقد شاء الفعل

من غير قدرة على الفعل ، وذلك محال ومشية المحال محال ، وإن كانت القدرة على الكفر قدرة على الإيمان توقصر جحان أحد الطرفين على حصول الداعية المرجحة .

فإن قلنا : أنه تعالى خلق تلك الداعية فقد حصلت الداعية المرجحة مع القدرة ، وبمجموعهما موجب للفعل ، فحيث لم يحصل الفعل علينا أن تلك الداعية لم تحصل . وإذا لم تحصل امتنع منه فعل الإيمان ، وإذا امتنع ذلك منه ، امتنع أن يريد الله منه ، لأن إرادة المحال محال بمتنع ، فثبت أن ظاهر القرآن دل على أنه تعالى ما أراد الإيمان من الكافر ، والبرهان العقلي الذي قررناه يدل عليه أيضا ، فبطل قولهم من كل الوجوه ، وأما قوله : تحمل هذه الآية على مشية الاجزاء فنقول : هذا التأويل إنما يحسن المصير إليه لو ثبت بالبرهان العقلي امتناع الحل على ظاهر هذا الكلام ، أما لو قام البرهان العقلي على أن الحق ليس إلا مادل عليه هذا الظاهر ، فكيف يصار إليه ؟ ثم نقول : هذا الدليل باطل من وجوه : الأول : أن هذا الكلام لا بد فيه من إضمار ، فنحن نقول : التقدير : لو شاء الهداية لهداكم ، وأنتم تقولون التقدير : لو شاء الهداية على سبيل الاجزاء لهداكم ، فاضماركم أكثر فكان قولكم مرجوحا . الثاني : أنه تعالى يريد من الكافر الإيمان الاختياري ، والإيمان الحاصل بالاجزاء غير الإيمان الحاصل بالاختيار ، وعلى هذا التقدير يلزم كونه تعالى عاجزا عن تحصيل مراده ، لأن مراده هو الإيمان الاختياري ، وأنه لا يقدر البتة على تحصيله ، فكان القول بالسجوا لازما . الثالث : أن هذا الكلام موقوف على الفرق بين الإيمان الحاصل بالاختيار ، وبين الإيمان الحاصل بالاجزاء . أما الإيمان الحاصل بالاختيار ، فإنه يتمتع حصوله إلا عند حصول داعية جازمة ، وإرادة لازمة . فإن الداعية التي يترتب عليها حصول الفعل ، إما أن تكون بحيث يجب ترتيب الفعل عليها أو لا يجب . فإن وجب فهي الداعية الضرورية ، وحيث لا يبق بينها وبين الداعية الحاصلة بالاجزاء فرق . وإن لم يجب ترتيب الفعل عليها ، فحيث يمكن تخلف الفعل عنها ، فلنفرض تارة ذلك الفعل متخلفا عنها ، وتارة غير متخلف ، فامتياز أحد الوقتين عن الآخر لا بد وأن يكون لمرجح زائد فالحاصل قبل ذلك ما كان تمام الداعية ، وقد فرضناه كذلك ، وهذا خلف ، ثم عند انضمام هذا التقيد الزائد إن وجب الفعل لم يبق بينه وبين الضرورية فرق ، وإن لم يجب افتقر إلى قيد زائد ولزم التسلسل ، وهو محال . فثبت أن الفرق الذي ذكرناه بين الداعية الاختيارية وبين الداعية الضرورية وإن كان في الظاهر معتبرا ، إلا أنه عند التحقيق والبحث لا يبق له حصول .

قُلْ هَلْ شَهِدَاءُكُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدُ
مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ
بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٠﴾

قوله تعالى ﴿قل هل شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا فان شهدوا فلا تشهد معهم ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون﴾ اعلم أنه تعالى لما أبطل على الكفار جميع أنواع حججهم بين أنه ليس لهم على قولهم شهود البتة ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (هل) كلمة دعوة إلى الشيء ، والمعنى : هاتوا شهداءكم ، وفيه قولان : الأول : أنه يستوى فيه الواحد والاثان والجمع ، والذكر والأنثى . قال تعالى (قل هل شهداءكم الذين يشهدون) وقال (والفائتين لآخوانهم هل إلينا) واللغة الثانية يقال للثنين : هلبا ، وللجمع : هلبوا ، وللمرأة : هلبى ، وللثنتين : هلبا ، وللجمع : هلبن . والأول أفصح .

﴿المسألة الثانية﴾ في أصل هذه الكلمة قولان : قال الخليل وسيبويه أنها «هاء» ضمت إليها «لم» أى جمع ، وتكون بمعنى : أدن . يقال : لفلان لة . أى أدنو ، ثم جعلنا كالكلمة الواحدة ، والفائدة في قولنا «هاء» استعطاف المأمور واستدعاء إقباله على الأمر ، إلا أنه لما كثر استعماله حذف عنه الألف على سبيل التخفيف ، كقولك : لم أبل ، ولم أر ، ولم تك ، وقال الفراء : أصلها «هل» أم أرادوا «هبل» حرف الاستفهام ، ويقولنا «أم» أى أقصد ؟ والتقدير : هل قصد ؟ والمقصود من هذا الاستفهام الأمر بالقصد ، كأنك تقول : أقصد ، وفي وجه آخر ، وهو أن يقال : كان الأصل ان قالوا : هل لك في الطعام ، أم أى قصد ؟ ثم شاع في الكل كأن كلمة «تعالى» كانت مخصوصة بصورة معينة ، ثم عمت .

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى نيه باستدعاء إقامة الشهداء من الكافرين ليظهر أن لا شاهد لهم على تحريم ما حرموه ، ومعنى (هل) أحضروا شهداءكم .

ثم قال ﴿فان شهدوا فلا تشهد معهم﴾ تنبيها على كونهم كاذبين ، ثم بين تعالى أنه إن وقعت منهم تلك الشهادة فمن اتباع الهوى ، فأمر نبيه أن لا يتبع أهواءهم ، ثم زاد في تقييح ذلك بأنهم لا يؤمنون بالآخرة ، وكانوا ممن ينكرون البعث والنشور ، وزاد في تقييحهم بأنهم يعدلون بربهم

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾

فيجعلون له شركاء.. والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فساد ما يقوله الكفار أن الله حرم علينا كذا وكذا، أردفه تعالى ببيان الأشياء التي حرّمها عليهم، وهي الأشياء المذكورة في هذه الآية، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشف «تعالى» من الخاص الذي صار عاما، وأصله أن يقوله من كان في مكان عال لمن هو أسفل منه، ثم كثر وعم، وما في قوله (ما حرم ربكم عليكم) منصوب، وفي ناصبه وجهان : الأول : أنه منصوب بقوله (أتْل) والتقدير : أتْل الذي حرّمه عليكم، والثاني : أنه منصوب بحرم، والتقدير : أتْل الأشياء التي حرم عليكم.

فان قيل : قوله (أن لا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا) كالتفصيل لما أجمله في قوله (ما حرم ربكم عليكم) وهذا باطل، لأن ترك الشرك والاحسان بالوالدين واجب، لا محرم.

والجواب من وجوه : الأول : أن المراد من التحريم أن يجعل له حريما معينا، وذلك بأن بينه يانا مضبوطا معينا، فقوله (أتْل ما حرم ربكم عليكم) معناه : أتْل عليكم ما بينه يانا شافيا بحيث يجعل له حريما معينا، وعلى هذا التقرير فالسؤال زائل، والثاني : أن الكلام تم وانقطع عند قوله (أتْل ما حرم ربكم) ثم ابتدأ فقال (عليكم أن لا تشركوا) كما يقال : عليكم السلام، أو أن الكلام سم وانقطع عند قوله (أتْل ما حرم ربكم عليكم) ثم ابتدأ فقال (ألا تشركوا به شيئا) بمعنى لا تشركوا، والتقدير : أتْل ما حرم ربكم عليكم لا تشركوا به شيئا. الثالث : أن تكون «أن»

في قوله (أن لا تشركوا) مفسرة بمعنى: أى، وتقدير الآية: أتل ما حرم ربكم عليكم، أى لا تشركوا، أى ذلك التحريم هو قوله (لا تشركوا به شيئا)

فان قيل: قوله (وبالوالدين إحسانا) معطوف على قوله (أن لا تشركوا به شيئا) فوجب أن يكون قوله (وبالوالدين إحسانا) مفسرا لقوله (أتل ما حرم ربكم عليكم) فيلزم أن يكون الاحسان بالوالدين حراما، وهو باطل.

قلنا: لما أوجب الاحسان اليهما، فقد حرم الاساءة اليهما.

(المسألة الثانية) أنه تعالى أوجب في هذه الآية أمور خمسة: أولها: قوله (أن لا تشركوا به شيئا) واعلم أنه تعالى قد شرح فرق المشركين في هذه السورة على أحسن الوجوه، وذلك لأن طائفة من المشركين يحملون الأصنام شركاء لله تعالى، وإلهم الإشارة بقوله حكاية عن إبراهيم (وإذ قال إبراهيم لأبيه أزرأ أنتخذ أصناما آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين)

(والطائفة الثانية) من المشركين عبدة الكواكب، وهم الذين حكى الله عنهم، أن إبراهيم عليه السلام أبطل قولهم بقوله (لأحب الآفلين)

(والطائفة الثالثة) الذين حكى الله تعالى عنهم (أنهم جعلوا لله شركاء الجن) وهم القائلون بيزدان وأهرمن.

(والطائفة الرابعة) الذين جعلوا لله بنين وبنات، وأقام الدلائل على فساد أقوال هؤلاء الطوائف والفرق، فلما بين بالدليل فساد قول هؤلاء الطوائف. قال ههنا (ألا تشركوا به شيئا) (النوع الثاني) من الأشياء التي أوجبها ههنا قوله (وبالوالدين إحسانا) وإنما تبنى بهذا التكليف، لأن أعظم أنواع النعم على الإنسان نعمة الله تعالى، ويتلوها نعمة الوالدين، لأن المؤثر الحقيقى في وجود الإنسان هو الله سبحانه وفي الظاهر هو الآبوان، ثم نعمهما على الإنسان عظيمة وهى نعمة التربة والشفقة والحفظ عن الضياع والهلاك في وقت الصغر.

(النوع الثالث) قوله (ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم) فأوجب بعد رعاية حقوق الآبوين رعاية حقوق الأولاد وقوله (ولا تقتلوا أولادكم من إملاق) أى من خوف الفقر وقد صرح بذكر الخوف في قوله (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) والمراد منه انتهى عن الوأد، إذا كانوا يدفعون البنات أحياء، وبعضهم للغيرة، وبعضهم خوف الفقر، وهو السبب الغالب، فبين تعالى فساد هذه العلة بقوله (نحن نرزقكم وإياهم) لأنه تعالى إذا كان متكفلا برزق الوالد والولد، فكما وجب على الوالدين بقاء النفس والاتكال في رزقها على الله، فكذلك القول في حال الولد. قال شمر: أملق، لازم ومتعد. يقال: أملق الرجل، فهو ملق، إذا افتقر، فهذا لازم، وأملق

وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ
وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تَكْلَفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا

الدهر ماعنده ، إذا أفسده ، والاملاق الفساد .

(والتوع الرابع) قوله (ولا تقرّبوا القواش مظهر منها وما يبين) قال ابن عباس : كانوا يكرهون الزنا علانية ، ويفعلون ذلك سرا ، فهام الله عن الزنا علانية وسرا ، والأول أن لا يخص هذا النهى بنوع معين ، بل يجري على عمومته في جميع القواش مظهرها وباطنها لأن اللفظ عام . والمعنى الموجب لهذا النهى وهو كونه فاحشة عام أيضا ومع عموم اللفظ والمعنى يكون التخصيص على خلاف الدليل ، وفي قوله (ماظهر منها وما يبين) دقيقة ، وهي : أن الانسان إذا احتزر عن المعصية في الظاهر ولم يحترز عنها في الباطن دل ذلك على أن احترازه عنها ليس لأجل عبودية الله وطاعته ، ولكن لأجل الخوف من مذمة الناس ، وذلك باطل ، لأن من كان مذمة الناس عنده أعظم وقعا من عقاب الله ونحوه فانه يخشى عليه من الكفر ، ومن ترك المعصية ظاهرا وباطنا ، دل ذلك على انه إنما تركها تعظيما لامر الله تعالى وخوفا من عذابه ورغبة في عبوديته .

(والتوع الخامس) قوله (ولا تهللوا النفس التي حرم الله إلا بالحق)

واعلم أن هذا داخل في جملة القواش إلا انه تعالى أفرده بالذكر لفائدتين : إحداهما : أن الافراد بالذكر يدل على التعظيم والتفخيم ، كقوله (ولا تكثر وجعيريل وميكال) والثانية : انه تعالى أراد أن يستثنى منه ، ولا يتأتى هذا الاستثناء في جملة القواش .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (إلا بالحق) أى قتل النفس المحرمة قد يكون حقا لجرم يصدر منها . والحديث أيضا موافق له وهو قوله عليه السلام «لا يحل دم امرئ مسلم إلا باحدى ثلاث كفر بعد إيمان ، وزنا بعد إحسان ، وقتل نفس بغير حق» والقرآن دل على سب رابع ، وهو قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا) والحاصل : أن الاصل في قتل النفس هو الحرمة وحده لا يثبت الا بذليل منفصل ، ثم انه تعالى لما بين أحوال هذه الاقسام الخمسة أتبعه باللفظ الذى يقرب الى القلب القبول ، فقال (ذلكم صهاكم به) لما في هذه اللفظة من اللطف والراقة ، وكل ذلك ليكون المكلف أقرب الى القبول ، ثم أتبعه بقوله (لعلكم تتقون) أى لكن تعقلوا فوائد هذه التكليف ، ومنافعها في الدين والدنيا .

قوله تعالى (ولا تقرّبوا مال اليتيم إلى الباطي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان

قُرْبِي وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾

بالقسط لا تكلف نفسا إلا وسعها وإذا قلمت فاعتلوا ولو كان ذا قربى وبعد الله أوفوا ذلك وصاكم به لعلكم تذكرون ﴿

اعلم أنه تعالى ذكر في الآية الأولى خمسة أنواع من التكليف ، وهي أمور ظاهرة جليلة لاجابة فيها إلى الفكر والاجتهاد ، ثم ذكر تعالى في هذه الآية أربعة أنواع من التكليف ، وهي أمور خفية يحتاج المرء العاقل في معرفته بمقدارها إلى الفكر ، والتأمل والاجتهاد .

(فالنوع الأول) من التكليف المذكورة في هذه الآية قوله (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده)

واعلم أنه تعالى قال في سورة البقرة (ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير) والمعنى : ولا تقربوا مال اليتيم إلا بأن يسعى في تنميته وتحصيل الربح به ورعاية وجه القبطه له ، ثم إن كان القيم قتيلا محتاجا أخذ بالمعروف ، وإن كان غنيا فاحترز عنه كان أولى قوله (الإلا بالتي هي أحسن) معناه كفى قوله (ومن كان غنيا فليستغفف ومن كان قتيلا فليأكل بالمعروف)

وأما قوله (حتى يبلغ أشده) فالمعنى احفظوا ماله حتى يبلغ أشده ، فإذا بلغ أشده فادفعوا إليه ماله . وأما معنى الأشد وتفسيره : قال الليث : الأشد . مبلغ الرجل الحكمة والمعرفة . قال الفراء : الأشد . واحدها شد في القياس ، ولم أسمع لها بواحد . وقال أبو الهيثم : واحدة الأشد شدة كما أن واحدة الأنعم نعمة ، والشدة : القوة والجلادة ، والشديد الرجل القوى ، وفسروا بلوغ الأشد في هذه الآية بالاحتلام بشرط أن يؤنس منه الرشد ، وقد استقصينا في هذا الفصل في أول سورة النساء .

(والنوع الثاني) قوله تعالى (وأوفوا الكيل والميزان بالقسط)

اعلم أن كل شيء بلغ تمام الكمال ، فقد وفى وتم . يقال : درم واف ، وكيل واف ، وأوفيته حقه ، ووفيته إذا أتمته ، وأوفى الكيل إذا أتمه ولم ينقص منه شيئا وقوله (والميزان) أى الوزن بالميزان وقوله (بالقسط) أى بالعدل لا بغش ولا نقصان .

فإن قيل : إيفاء الكيل والميزان ، هو عين القسط ، فما الفائدة في هذا التكرير ؟

قلنا : أمر الله المعطى بإيفاء ذى الحق حقه من غير نقصان ، وأمر صاحب الحق بأخذ حقه من غير طلب الزيادة .

واعلم انه لما كان يجوز أن يتوهم الانسان أنه يجب على التحقيق وذلك صعب شديد في العدل أئبمه الله تعالى بما يزيل هذا التشديد فقال (لا تكلف نفسا إلا وسعها) أى الواجب في إيفاء الكيل والوزن هذا القدر الممكن في إيفاء الكيل والوزن . أما التحقيق فغير واجب . قال القاضي : إذا كان تعالى قد خفف على المكلف هذا التخفيف مع أن ما هو التضييق مقدور له ، فكيف يتوهم أنه تعالى يكلف الكافر الايمان مع أنه لا قدرة له عليه ؟ بل قالوا : يخلق الكفر فيه ، ويريد منه ، ويحكم به عليه ، ويخلق فيه القدرة الموجبة لذلك الكفر ، والداعية الموجبة له ، ثم ينهه عنه فهو تعالى لما لم يجوز ذلك القدر من التشديد والتضييق على العبد ، وهو إيفاء الكيل والوزن على سبيل التحقيق ، فكيف يجوز أن يضيق على العبد مثل هذا التضييق والتشديد ؟

واعلم أنا نعارض القاضى وشيوخه في هذا الموضع بمسألة الملو ومسألة الداعى ، وحيث قد ينقطع ولا يبق لهذا الكلام رواء ولا روث .

(النوع الثالث) من التكاليف المذكورة في هذه الآية ، قوله تعالى (وإذا قتلتم فاعلوا ولو كان ذاقراً) واعلم أن هذا أيضاً من الأمور الخفية التي أوجب الله تعالى فيها أداء الأمانة ، والمفسرون حلوه على أداء الشهادة فقط ، والأمر والنهي فقط ، قال القاضي وليس الأمر كذلك بل يدخل فيه كل ما يتصل بالقول ، فيدخل فيه ما يقول المرء في الدعوة إلى الدين وتقرير الدلائل عليه بأن يذكر الدليل ملخصاً عن الحشو والزيادة بألفاظ مفهومة معتادة ، قريبة من الأفهام ، ويدخل فيه أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واقعاً على وجه العدل من غير زيادة في الإيذاء والإيحاء ، وتقصان عن القدر الواجب ، ويدخل فيه الحكايات التي يذكرها الرجل حتى لا يزيد فيها ولا ينقص عنها ، ومن جعلتها بتلخيص الرسالات عن الناس ، فانه يجب أن يؤديها من غير زيادة ولا نقصان ، ويدخل فيه حكم الحاكم بالقول ، ثم إنه تعالى بين أنه يجب أن يسوى فيبين القريب والبعيد ، لأنه لما كان المقصود منه طلب رضوان الله تعالى لم يختلف ذلك بالقرب والبعيد .

(والنوع الرابع) من هذه التكاليف قوله تعالى (وبمهداه أوفوا) وهذا من خفيات الأمور لأن الرجل قد يحلف مع نفسه ، فيكون ذلك الحلف خفياً ، ويكون بره وحنه أيضاً خفياً ، ولما ذكر تعالى هذه الأقسام قال (ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون)

فان قيل : فما السبب في أن جعل غائمة الآية الأولى بقوله (لعلكم تعلمون) وغائمة هذه الآية بقوله (لعلكم تذكرون)

قلنا : لان التكاليف الخمسة المذكورة في الأولى أمور ظاهرة جليلة ، فوجب تعقلها وتفهمها
وأما التكاليف الأربعة المذكورة في هذه الآية فأمر خفية غامضة ، لابد فيها من الاجتهاد والفكر
حتى يقف على موضع الاعتدال ، فلهذا السبب قال (لعلكم تذكرون) قرأ حمزة والكسائي
وحفص عن عاصم (تذكرون) بالتخفيف والباقون (تذكرن) بتشديد الذال في كل القرآن
وهما بمعنى واحد .

تم الجزء الثالث عشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الرابع عشر ، وأوله قوله تعالى
(«وأن هذا صراطي مستقيم») من سورة الأنعام . أعان الله على إكمال

فهرست

الجزء الثالث عشر

من

التفسير الكبير

للإمام

الخميني

صفحة	صفحة
٣١ قوله تعالى «وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق» الآية	٢ . قوله تعالى «وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا» الآية
٣٤ «وإذا قال إبراهيم لأبيه آزر»	٦ «وكذلك فصل الآيات
٤١ «وكذلك نرى إبراهيم	ولستين سبيل المجرمين» الآية
٤٦ «فلما جن عليه الليل رأى كوكبا»	٨ «قل لو أن عندى ما تستعجلون به» الآية
٥٦ «فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى» الآية	٩ «وعنده مفاتيح الغيب» الآية
٥٧ «فإن وجهته وجهى للذى فطر السموات والأرض» الآية	١٢ «وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار» الآية
٥٨ «وحاجه قومه قال أتعاجون فى الله وقد هدانا» الآية	١٣ «وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة» الآية
٦٠ «وكيف أعاف ما أشر كنتم»	١٧ «ثم ردوا إلى الله فمولا هم الحق»
٦١ «وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه» الآية	٢٠ «قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر» الآية
٦٢ «وهبنا له اسمحق ويعقوب كلا هدينا» الآية	٢٢ «قل هو القادر على أن يعث عليكم عذابا» الآية
٦٦ «ومن آياتهم وذرياتهم واخوانهم» الآية	٢٣ «وكذب به قومك وهو الحق»
٦٧ «وأولئك الذين آتيناها الكتاب والحكم والنبوة» الآية	٢٤ «وإذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا» الآية
٦٩ «وأولئك الذين هدى الله فبها هم أقد» الآية	٢٦ «وما على الذين ينفقون من حسابهم من شيء» الآية
٧٢ «وما قدروا الله حق قدره»	٢٧ «وذروا الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا» الآية
٨٠ «وهذا كتاب أنزلناه مبارك ومصنق الذى بين يديه» الآية	٢٨ «قل ادعوا من دون الله مالا ينفعتنا ولا يضرننا» الآية

صفحة	صفحة
١٣٩ قوله تعالى «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله» الآية	٨٣ قوله تعالى «ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا» الآية
١٤٢ «وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها»	٨٦ «لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة»
١٤٦ «وقلب أقدمهم وأبصارهم كالمؤمنوا أول مرة» الآية	٨٩ «إن الله فائق الحب والنوى»
١٤٩ «ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى» الآية	٩٤ «فائق الاصباح وجمل الليل سكتا» الآية
١٥٢ «وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن»	١٠٠ «وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها» الآية
١٥٦ «ولنصني إليه أئمة الذين لا يؤمنون بالآخرة» الآية	١٠٢ «وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة» الآية
١٥٨ «أفغير الله ابتغى حكما» الآية	١٠٥ «وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به» الآية
١٦٠ «وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا»	١١٢ «وجعلوا لله شركاء الجن»
١٦٢ «وان تطعوا أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله» الآية	١١٧ «بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد» الآية
١٦٤ «فكلموا عما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين»	١٢٠ «ذلك الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء» الآية
١٦٥ «وما لكم ألا تأكلوا مما عمل يذكركم اسم الله عليه»	١٢٤ «ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» الآية
١٦٧ «وذروا ظاهر الأئمة باطنه»	١٣٣ «فجاءكم بصر من ربكم فن أبصر فلنفسه» الآية
١٦٨ «ولا تأكلوا مما عمل يذكركم اسم الله عليه»	١٣٤ «وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست» الآية
١٧٠ «أو من كان ميتا فأحييناهم وجعلنا له نورا» الآية	١٣٧ «اتبع ما أوحى إليك من ربك»

صفحة	صفحة
٢٠٧ قوله تعالى «وقالوا هذه أنعام وحرث حجر» الآية	١٧٣. قوله تعالى «وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها» الآية
٢٠٨ «وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا» الآية	١٧٥ «وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى تأتي مثل ما أتى رسول الله»
٢٠٩ «تخسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم» الآية	١٧٧ «دفن يرداه أن يهديه يشرح صدره للإسلام» الآية
٢١٠ «وهو الذي أنشأ جنات معروشات» الآية	١٨٧ «وهذا صراط ربك مستقيماً»
٢١٥ «ومن الأنعام حولة وفرشاء»	١٨٨ «لهم دار السلام عند ربهم»
٢١٦ «ثمانية أزواج من الضأن اثنين» الآية	١٩٠ «ويوم يحشرهم جميعاً يامعشر الجن» الآية
٢١٨ «قل لأجدنيا أوحى إلى محرماء»	١٩٣ «وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون»
٢٢٣ «وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر» الآية	١٩٤ «يامعشر الجن والانس ألم يأتكم رسول منكم» الآية
٢٢٤ «فان كذبوك قتل ربكم ذورحة واسعة» الآية	١٩٦ «ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى»
٢٢٥ «سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا» الآية	١٩٧ «ولكل درجات مما عملوا»
٢٣٠ «قل لهم شهادة كم الذين يشهدون أن الله حرم هذا»	١٩٨ «ودربك الفنى ذوالرحمة» الآية
٢٣١ «قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم» الآية	٢٠٢ «قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل» الآية
٢٣٣ «ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن» الآية	٢٠٤ «وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً» الآية
	٢٠٥ «وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم» الآية

الفسير الكبير
للإمام
الحسن السرازي

للمجلد الرابع عشر
الطبعة الشارعة

دار احياء التراث العربي
بيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَأَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكَمُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾

قوله تعالى ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكَمُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر (وَأَنْ هَذَا) بفتح الالف وسكون النون وقرأ حمزة والكسائي (وَأَنْ) بكسر الالف وتشديد النون أم القراء ابن عامر فأصلها (وَأِنَّ هَذَا صِرَاطٌ) والماء ضمير الشأن والحديث وعلى هذا الشرط تخفف . قال الأعشى :

في فية كسوف الهند قد طلوا أن هالك كل من يحفى ويتمل

أى قد طلوا أنه هالك ، وأما كسر (إِنْ) فالتقدير (أَنْ تَلْ مَا حَرَّمَ) وَأَنْ تَلْ (أَنْ هَذَا صِرَاطٌ) بمعنى أقول وقيل على الاستئناف . وأما فتح أَنْ قَالَ الْفَرَاءَ فَتَحَ (أَنْ) مِنْ وَقَعَ أَنْ عَلَيْهَا يَعْنِي وَأَنْ تَلَيْكُمْ (أَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ) قَالَ وَإِنْ شِئْتَ جَعَلْتُهَا خُفْضًا وَالتَّحْدِيدَ (ذَلِكَمُمْ وَصَاكُمْ بِهِ) وَأَنْ هَذَا صِرَاطٌ . قَالَ أَبُو عَلِيٍّ . مِنْ فَتَحَ (أَنْ) قِيَاسَ قَوْلِ سَيُوبَةَ أَنَّهُ حَمَلَهَا عَلَى قَوْلِهِ (فَاتَّبِعُوهُ) وَالتَّحْدِيدَ لِأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ كَقَوْلِهِ (وَإِنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) وَقَالَ سَيُوبَةُ لِأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ ، وَقَالَ فِي قَوْلِهِ (وَأَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) وَالْمَعْنَى وَلِأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ .

(المسألة الثانية) القراء أجمعوا على سكون الياء من (صِرَاطٌ) غَيْرَ ابْنِ عَامَرَ فَإِنَّهُ فَتَحَهَا وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَابْنُ عَامَرَ (صِرَاطٌ) بِالسَّيْنِ وَحَمَزَةٍ بَيْنَ الصَّادِ وَالزَّيِّ وَالْبَاقُونَ بِالصَّادِ صَافِيَةً وَكُلُّهَا لِقَاءُ قَالَ صَاحِبُ الْكَشَافِ : قَرَأَ الْأَعْمَشُ (وَهَذَا صِرَاطٌ) وَفِي مَصْخَفِ عَبْدِ اللَّهِ (وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكُمْ) وَفِي مَصْخَفِ أَبِي (وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ)

وَهْدَىٰ وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٤﴾

ثم قال (ذلكم وصاكم به) أى بالكتاب (لعلكم تتقون) المعاصى والضلالت.

قوله تعالى ﴿ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي أحسن وتفصيلا لكل شيء، وهدى ورحمة لعلمهم بلقاء ربهم يؤمنون﴾

اعلم أن قوله (ثم آتينا) فيه وجوه: الأول: التقدير: ثم إنى أخبركم بعد تعديد المحرمات وغيرها من الأحكام، إنا آتينا موسى الكتاب، فذكرت كلمة «ثم» لتأخير الخبر عن الخبر، لا لتأخير الواقعة، ونظيره قوله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) والثاني: أن التكليف التسعة المذكورة في الآية المتقدمة التكليف لا يجوز اختلافها بحسب اختلاف الشرائع بل هي أحكام واجبة الثبوت من أول زمان التكليف إلى قيام القيامة. وأما الشرائع التي كانت التوبة مختصة بها، فهي إنما حدثت بعد تلك التكليف التسعة، فتقدير الآية أنه تعالى لما ذكرها قال: ذلك وصاكم به يابني آدم قديماً وحديثاً، ثم بعد ذلك آتينا موسى الكتاب. الثالث: أن

وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَوْنَ ﴿١٥٥﴾ أَنْ
تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ
لَغَافِلِينَ ﴿١٥٦﴾ أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَاهُ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ
جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بَيِّنَاتِ اللَّهِ
وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا
يَصْدِفُونَ ﴿١٥٧﴾

فيه حذف تقديره : ثم قل يا محمد انا آتينا موسى ، فتقديره : اتل ما أوحى إليك ، ثم اتل عليهم خبر ما آتينا موسى .

أما قوله (تماما على الذى أحسن) فيه وجوه : الأول : معناه تماما للكرامة والنعمة على الذى أحسن . أى على كل من كان محسنا صالحا ، وبدل عليه قراءة عبد الله (على الذين أحسنوا) والثاني : المراد تماما للنعمة والكرامة على العبد الذى أحسن الطاعة بالتبليغ ، وفي كل ما أمر به والثالث : تماما على الذى أحسن موسى من العلم والشرائع ، من أحسن الشيء إذا أجاد معرفته ، أى زيادة على عله على وجه التتميم ، وقرأ يحيى بن يعمر (على الذى أحسن) أى على الذى هو أحسن بحذف المبتدأ كقراءة من قرأ (مثلا ما بعوضة) بالرفع وتقدير الآية : على الذى هو أحسن دينا وأرضاه ، أو يقال المراد : آتينا موسى الكتاب تماما ، أى تاما كاملا على أحسن ما يكون عليه الكتب ، أى على الوجه الذى هو أحسن وهو معنى قول الكلبي : آتم له الكتاب على أحسنه ، ثم بين تعالى مافى التوراة من النعم فى الدين وهو تفصيل كل شيء ، والمراد به ما يختص بالدين فدخل فى ذلك بيان نبوة رسولنا صلى الله عليه وسلم دينه وشريعته ، وسائر الأدلة والأحكام لإلام نسخها ولذلك قال (وهدى ورحمة) والهدى معروف وهو الدلالة ، والرحمة هى النعمة (لعلهم يلقاه ربهم يومنون) أى لى يؤمنوا بقاء ربهم ، والمراد به لقاء ما وعدم الله به من ثواب وعقاب

قوله تعالى (وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحون أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين أو تقولوا لو أننا أنزل علينا الكتاب

قوله تعالى «أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا» الآية

لكننا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة فن أظلم من كذب بآيات الله وصدق عنها
سنجري الذين يصدقون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون)

اعلم أن قوله (وهذا كتاب) لا شك أن المراد هو القرآن وقائده وصفه بأنه مبارك أنه ثابت
لا يتطرق إليه النسخ كما في الكتابين، أو المراد أنه كثيرا الخير والنفع
ثم قال (فاتبعوه) والمراد ظاهر

ثم قال (واتقوا لعلكم ترحمون) أى لكي ترحموا. وفيه ثلاثة أقوال: قيل اتقوا مخالفتي على
وجه الرحمة، وقيل: اتقوا لترحموا، أى ليكون الغرض بالتقوى رحمة الله، وقيل: اتقوا لترحموا
جوابا على التقوى

ثم قال تعالى (أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا) وفيه وجه

(الوجه الأول) قال الكسائي والفراء، والتقدير: أنزلناه لثلاثا تقولوا، ثم حذف الجار
وحرف النفي، كقوله (بين الله لكم أن تضلوا) وقوله (رواسي أن تميد بكم) أى لثلاثا

(والوجه الثاني) وهو قول البصريين معناه: أنزلناه كراهة أن تقولوا ولا يميزون اصحاب
«لا» فانه لا يجوز أن يقال: جئت أن أكرمك بمعنى: أن لا أكرمك، وقد ذكرنا تحقيق هذه
المسألة في آخر سورة النساء

(والوجه الثالث) قال الفراء: يجوز أن يكون «ان» متعلقة بأقوا، والتأويل: واتقوا أن
تقولوا إنما أنزل الكتاب

(البحث الثاني) قوله (أن تقولوا) خطاب لأهل مكة، والمعنى: كراهة أن يقول أهل مكة
أنزل الكتاب، وهو التوراة والإنجيل على طائفتين من قبلنا، وهم اليهود والنصارى، وإن كنا
«ان» هي المنخفضة من التثنية، واللام هي الفارقة بينها وبين النافية، والأصل «انه» كنا عن دراستهم
لغافلين، والمراد بهذه الآيات إثبات الحجة عليهم بأنزال القرآن على محمد صلى الله عليه وآله وسلم يوم القيامة
إن التوراة والإنجيل أنزلا على طائفتين من قبلنا وكنا غافلين عما فيها، فقطع الله عنهم بأنزال
القرآن عليهم وقوله (وإن كنا عن دراستهم لغافلين) أى لا نعلم ما هي، لأن كتابهم ما كان بلفتنا،
ومعنى أو تقولوا أنا أنزل علينا الكتاب لكننا أهدى منهم، مفسر للآية في أن معناه لثلاثا يقولوا
ويحتجوا بذلك، ثم بين تعالى قطع احتجاجهم بهذا، وقال (فقد جاءكم بينة من ربكم) وهو القرآن
وما جاء به الرسول (وهدى ورحمة)

فإن قيل: البينة والهدى واحد، فما الفائدة في التكرير؟

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ ﴿١٥٨﴾

قلنا : القرآن بيّنه فيما يعلم سمعا وهو هدى فيما يعلم سمعا وعقلا ، فلما اختلفت القائمة صح هذا العطف ، وقد بينا أن معنى (رحمة) أى انه نعمة في الدين
ثم قال تعالى (فمن أظلم من كذب بآيات الله) والمراد تعظيم كفر من كذب بآيات الله ، وصدف عنها أى منع عنها ، لأن الأول ضلال ، والثاني منع عن الحق واحلال
ثم قال تعالى (سنجرى الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب) وهو كقوله (الذين كفروا وعدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب)

قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا قل انتظروا إنا منتظرون)

قرأ حمزة والكسائي (يأتيمهم) بالياء وفي التحل مثله ، والباقون (تأتيهم) بالثاء واعلم أنه تعالى لما بين أنه إنما أنزل الكتاب إزالة للعذر ، وإزالة للعتة ، وبين أنهم لا يؤمنون البتة وشرح أحوالاً توجب اليأس عن دخولهم في الإيمان فقال (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة) ونظيره هذه الآية قوله في سورة البقرة (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) ومعنى ينظرون ينتظرون وهل استفهام بمعنى النفي ، وتقدير الآية : أنهم لا يؤمنون بك إلا إذا جادم أحد هذه الأمور الثلاثة ، وهى مجيء الملائكة ، أو مجيء الرب ، أو مجيء الآيات القاهرة من الرب .

فإن قيل : قوله (أو يأتى ربك) هل يدل على جواز المجيء والغيبة على الله قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن هذا حكاية عنهم ، وهم كانوا كفارا ، واعتقاد الكافر ليس بحجة ، والثاني : أن هذا مجاز . ونظيره قوله تعالى (فأتى الله بنيانهم) وقوله (إن الذين يؤذون الله) والثالث : قيام الدلائل القاطمة على أن المجيء والغيبة على الله تعالى محال ، وأقربها قول الخليل صلوات الله عليه في الرد على عبدة الكواكب (لا أحب الأفلان)

﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعَاءَ لِّسْتٍ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (١٥٩)

فان قيل : قوله ﴿أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ﴾ لا يمكن حمله على إثبات أثر من آثار قدرته ، لأن على هذا التقدير : يصير هذا عين قوله ﴿أَوْ يَأْتِي بِبعض آيات ربك﴾ فوجب حمله على أن المراد منه إتيان الرب .

قلنا : الجواب المتمد أن هذا حكاية لمنهيب الكفار ، فلا يكون حجة ، وقيل : يأتى ربك بالعذاب ، أو يأتى بعض آيات ربك وهو المعجزات القاهرة
ثم قال تعالى ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل﴾ وجمعوا على أن المراد بهذه الآيات علامات القيامة ، عن البراء بن عازب قال : كنا نذكر أمر الساعة إذ أشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : ما تنذرون ؟ قلنا : تنذرون الساعة قال : «انها لا تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات ، الدخان ، ودابة الأرض ، وخسفاً بالشرق ، وخسفاً بالمغرب ، وخسفاً بجزيرة العرب ، والدجال . وطلوع الشمس من مغربها ، وأجوج ومأجوج ، وزول عيسى ، ونار تخرج من عدن » وقوله ﴿لم تكن آمنت من قبل﴾ صفة لقوله ﴿نفساً﴾ وقوله ﴿أو كسبت في إيمانها خيراً﴾ صفة ثانية معطوفة على الصفة الأولى ، والمعنى : أن أشراف الساعة إذا ظهرت ذهب أو أن التكليف عندها ، فلم ينفع الإيمان نفساً ما آمنت قبل ذلك ، وما كسبت في إيمانها خيراً قبل ذلك . ثم قال تعالى ﴿قُلْ أُنْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾ وعيد وتهديد .

قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعَاءَ لِّسْتٍ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾

قرأ حزة والكسائي (فارقوا) بالالف والباقون (فارقوا) ومعنى القراءتين عند التحقيق واحد لأن الذى فرق دينه بمعنى أنه أقر ببعض وأنكر بعضاً ، فقد فارقه في الحقيقة ، وفي الآية أقوال ، ﴿القول الأول﴾ المراد سائر الملل . قال ابن عباس : يريد المشركين بعضهم يعبدون الملائكة ويؤمنون أنهم بنات الله ، وبعضهم يعبدون الأصنام ، ويقولون : هؤلاء شفعائنا عند الله ، فهذا معنى فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ، أى فرقوا وأحزاباً في الضلالة . وقال مجاهد وقادة : هم اليهود والنصارى ، وذلك لأن النصارى فرقوا فرقاً ، وكفر بعضهم بعضاً ، وكذلك اليهود ، وهم أهل

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا
وَمَنْ لَا يُظْلَمُونَ «١٦٠»

كتاب واحد، واليهود تكفر النصارى.

(والقول الثانى) أن المراد من الآية أخذوا ببعض وتركوا بعضا، كما قال تعالى (أَشْرَكُونَ
بعض الكتاب وتكفرون بعض) وقال أيضا (ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن
يفرقوا بين الله ورسله ويقولون تؤمن ببعض ونكفر ببعض)

(والقول الثالث) قال مجاهد: ان الذين فرقوا دينهم من هذه الأمة، هم أهل البدع والشبهات
واعلم أن المراد من الآية الحث على أن تكون كلمة المسلمين واحدة، وأن لا يفرقوا في الدين
ولا يتبعوا البدع وقوله (لست منهم في شيء) فيه قولان: الأول: أنت منهم برى. وهم منك برآء
وتأويله: أنك بعيد عن أقوالهم ومذاهبهم، والمقاب لازم على تلك الأباطيل مقصور عليهم
ولا يتقدم. والثاني: لست من قتالهم في شيء. قال السدى: يقولون لم يؤمر بقتالهم، فلما أمر
بقتالهم نبخ، وهذا بعيد، لأن المعنى لست من قتالهم في هذا الوقت في شيء، فورد الأمر بالقتال
في وقت آخر لا يرجب النسخ.

ثم قال (إنما أمرهم إلى الله) أى فيما يتصل بالأمهال والانتظار، والاستئصال والهلاك (ثم)
بينهم بما كانوا يفعلون) والمراد الوعيد.

قوله تعالى «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها وهم لا يظلمون»
في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قال بعضهم: الحسنة قول لا إله إلا الله، والسيئة هى الشرك، وهذا بعيد
بل يجب أن يكون محمولا على العموم إما تمسكا باللفظ وإما لأجل أنه حكم مرتب على صف مناسب
له فيقتضى كون الحكم معلا بذلك الوصف. فوجب أن يعم لعموم العلة.

(المسألة الثانية) قال الواحدى رحمه الله: حذفت الهاء من عشر والأمثال جمع مثل، والمثل
مذكر لأنه أريد عشر حسنات أمثالها، ثم حذفت الحسنات وأقيمت الأمثال التى هى صفاتها مقامها
وحذف الموصوف كثير في الكلام، ويقوى هذا قراءة من قرأ عشر أمثالها بالرفع والتون.

(المسألة الثالثة) مذهبا أن الثواب تفضل من الله تعالى في الحقيقة، وعلى هذا التقدير فلا
إشكال في الآية، أما المعزلة فهم فرقوا بين الثواب والتفضل بأن الثواب هو المنفعة المستحقة

والفضل هو المنفعة التي لا تكون مستحقة ثم انهم على تقرير مذاهبهم اختلفوا . فقال بعضهم : هذه العشرة بفضل والثواب غيرها وهو قول الجبائي قال : لانه لو كان الواحد ثوابا وكانت التسعة فضلا لزم أن يكون الثواب دون الفضل ، وذلك لا يجوز ، لانه لو جاز أن يكون الفضل مساويا للثواب في الكثرة والشرف ، لم يبق في التكليف فائدة أصلا فيصير عبثا وقبيحا ، ولما بطل ذلك علمنا أن الثواب يجب أن يكون أعظم في القدر وفي التعظيم من الفضل . وقال آخرون : لا يجد أن يكون الواحد من هذه التسعة ثوابا ، وتكون التسعة الباقية فضلا ، إلا أن ذلك الواحد يكون أوفر وأعظم وأعلى شأنًا من التسعة الباقية .

(المسألة الرابعة) قال بعضهم : التقدير بالعشرة ليس المراد منه التحديد ، بل أراد الاضعاف مطلقا ، كقول القائل لئن أسديت إلى معروفا لا كافئك بعشر أمثاله ، وفي الوعيد يقال : لئن كلمتني واحدة لا كلمتك عشرا ، ولا يريد التحديد فكذا ههنا . والدليل على أنه لا يمكن حمله على التحديد قوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء)

ثم قال تعالى (ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثله) أي الاجزاء يساويها ويوزاها . روى أبو ذر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن الله تعالى قال الحسنه عشر أو أزيد والسيئة واحدة أو عفو فالويل لمن غلب أحاده أعشاره» وقال صلى الله عليه وسلم «يقول الله إذا هم عدى بحسنة فاكْتُبوا له حسنة وإن لم يعملها فإن عملها فحشر أمثالها وإن هم بسيئة فلا تكتبوها وإن عملها فحشر أمثالها» وقوله (وهم لا يظلمون) أي لا ينقص من ثواب طاعتهم ، ولا يزداد على عقاب سيئاتهم في الآية سؤالان :

(السؤال الأول) كفر ساعة كيف يوجب عقاب الابد على نهاية التغلظ .

جوابه : أنه كان الكافر على عزم أنه لو عاش أبدا لبقى على ذلك الاعتقاد أبدا ، فلما كان ذلك العزم مؤبدا عوقب بمقاب الابد خلاف المسلم للذنب ، فانه يكون على عزم الانقلاع عن ذلك الذنب ، فلا جرم كانت عقوبته منقطعة .

(السؤال الثاني) اعتاق الرقة الواحدة تارة جعل بدلا عن صيام ستين يوما ، وهو في كفارة الظهار بتارة جعل بدلا عن صيام أيام قلائل ، وذلك يدل على أن المساواة غير معتبرة .

جوابه : ان المساواة إنما تحصل بوضع الشرع وحكمه .

(السؤال الثالث) إذا أحدث في رأس انسان موضحتين : وجب فيه ارشان ، فان رفع الحاجز بينهما صار الواجب أرض موهضة واحدة ، فهنا ازدادت الجناتية . وقل العقاب ، فالمساواة غير معتبرة

قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٦١)، قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٦٢)، لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ (١٦٣)

وجوابه : ان ذلك من تعبدات الشرع وتحكاته .

(السؤال الرابع) انه يجب في مقابلة تفويت أكثر كل واحد من الأعضاء دية كاملة ، ثم إذا قتله وفوت كل الأعضاء ، وجبت دية واحدة ، وذلك يمتنع القول من رعاية المائلة .
جوابه : انه من باب تحككات الشريعة . والله أعلم .

قوله تعالى (قل إني هادي ربي إلى صراط مستقيم دينا قيميا ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين)

اعلم أنه تعالى ساعلم رسوله أنواع دلائل التوحيد ، والرد على القائلين بالشرك والانداد والاضداد وبالغ في تقرير إثبات التوحيد ، والثافين للقضاء والقدر ، ورد على أهل الجاهلية في أباطيلهم ، أمره أن يحتم الكلام بقوله (إني هادي ربي إلى صراط مستقيم) وذلك يدل على أن الهداية لا تحصل إلا بالله . واتصّب دينا لوجهين : أحدهما : على البدل من عمل صراط لأن معناه هادي ربي صراطا مستقيما كما قال (ويهديك صراطا مستقيما) والثاني : أن يكون التقدير الزموا دينا ، وقوله . فيما قال صاحب الكشف القيم فيعمل من قام كسيد من ساد وهو أبلغ من القائم ، وقرأ أهل الكوفة قويا مكسورة القاف خفيفة الياء قال الزجاج : هو مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر والحول والشعب والتأويل دينا ذاقيم ووصف الدين بهذا الوصف على سبيل المبالغة ، وقوله (ملة إبراهيم حنيفا) فقوله (ملة) بدل من قوله (دينا قويا) وحنيفا منصوب على الحال من إبراهيم ، والمعنى هادي ربي وعرفني ملة إبراهيم حال كونها موصوفة بالحنيفية ، ثم قال في صفة إبراهيم (وما كان من المشركين) والمقصود منه الرد على المشركين قوله تعالى (قل إني هادي ربي إلى صراط مستقيم) ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين)

إعلم أنه تعالى كما عرفه الدين المستقيم عرفه كيف يقوم به ويؤديه فقوله (قل إني هادي ربي إلى صراط مستقيم)

قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ أَبْنَى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا
وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ
فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٦٤﴾

وعجبا ويمأني لله رب العالمين يدل على أنه يؤذيه مع الاخلاص وأكده بقوله (لا شريك له) وهذا يدل على أنه لا يكنى في العبادات أن يؤتى بها كيف كانت بل يجب أن يؤتى بها مع تمام الاخلاص وهذا من أقوى الدلائل على أن شرط صحة الصلاة أن يؤتى بها مقرونة بالاخلاص .

أما قوله (ونسكى) فليل المراد بالنسك الذبيحة بعينها ، يقول : من فعل كذا فعليه نسك . أى دم يهرقه ، وجمع بين الصلاة والذبح ، كافي قوله (فصل لربك وانحر) وروى ثعلب عن ابن الأعرابي أنه قال : النسك سبائك الفضة ، كل سبيكة منها نسكية ، وقيل : للتعبد ناسك ، لأنه خلص نفسه من دنس الآثام ، وصفها كالسبيكة المخلصة من الخبث ، وعلى هذا التأويل ، فالنسك كل ما تعربت به إلى الله تعالى . إلا أن الثالب عليه في العرف الذبح وقوله (وعجبا ويمأني) أى حياتي وموتتي ، وأعلم أنه تعالى قال (إن صلاتي ونسكي ومعجبي ومعاني لله رب العالمين) فأثبت كون الكل لله ، وانحيا والمات ليسا لله بمعنى أنه يؤتى بهما لطاعة الله تعالى ، فإن ذلك محال ، بل معنى كونهما لله أنهما حاصلان بخلق الله تعالى ، فكذلك أن يكون كون الصلاة والنسك لله مفسراً بكونهما واقعين بخلق الله ، وذلك من أدل الدلائل على أن طاعات العبد مخلوقة لله تعالى . وقرأ نافع (معجبي) ساكنة الياء ونصبها في معاني ، وإسكان الياء في معجبي شاذ غير مستعمل ، لأن فيه جمعاً بين ساكنين لا يلتقيان على هذا الحد في ثر ولا نظم ، ومنهم من قال : إنه لغة لبعضهم ، وحاصل الكلام ، أنه تعالى أمر رسوله أن يبين أن صلاته وسائر عباداته وحياته ومعاني كلها واقعة بخلق الله تعالى ، وتقديره وقضائه وحكمه ، ثم نص على أنه لا شريك له في الخلق ، والتقدير : ثم يقول وبذلك أمرت أى بهذا التوحيد أمرت .

ثم يقول (وأنا أول المسلمين) أى المستسلمين لقضاء الله وقدره ، ومعلوم أنه ليس أولاً لكل مسلم ، فيجب أن يكون المراد كونه أولاً للمسلمي زمانه .

قوله تعالى (قل أغير الله أبني رباً وهو رب كل شيء ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون)

اعلم أنه تعالى لما أمر محمداً صلى الله عليه وسلم بالتوحيد المحض ، وهو أن يقول (إن صلاتي ونسكي وإيتائي لله) (لا شريك له) أمره بأن يذكر ما يجري مجرى الدليل على صحة هذا التوحيد ، وقريره من وجهين : الأول : أن أصناف المشركين أربعة ، لأن عبدة الأصنام أشركوا بالله ، وعبدة الكواكب أشركوا بالله والقائلون : يزدان ، وأهرمن . وهم الذين قال الله في حقهم (وجعلوا لله شركاء الجن) أشركوا بالله والقائلون : بأن المسيح ابن الله والملائكة بناته ، أشركوا أيضاً بالله ، فهو لا هم فرق المشركين ، وكلهم معترفون بأن الله خالق الكل ، وذلك لأن عبدة الأصنام معترفون بأن الله سبحانه هو الخالق للسموات والأرض ، ولكل ما في العالمين الموجودات ، وهو الخالق للأصنام الأوثان بأسرها . وأما عبدة الكواكب فهم معترفون بأن الله خالقها وموجدها . وأما القائلون : يزدان ، وهرمن فهم أيضاً معترفون بأن الشيطان محدث ، وأن محدثه هو الله سبحانه . وأما القائلون بالمسيح والملائكة فهم معترفون بأن الله خالق الكل ، ثبت بما ذكرنا أن طوائف المشركين أطبقوا واتفقوا على أن الله خالق هؤلاء الشركاء .

إذا عرفت هذا فله سبحانه قاله يا محمد (قل أغير الله أبني ربا) مع أن هؤلاء الذين اتفقوا ربا غير الله تعالى أقروا بأن الله خالق تلك الأشياء ، وهل يدخل في العقل جعل المربوب شريكا للرب وجعل المبد شريكا للمولى ، وجعل المخلوق شريكا للخالق ؟ ولما كان الأمر كذلك ، ثبت بهذا الدليل أن اتخاذ رب غير الله تعالى قول فاسد ، ودين باطل .

(الوجه الثاني) في تقرير هذا الكلام أن الموجود ، إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته . وثبت أن الواجب لذاته واحد ، ثبت أن ما سواه ممكن لذاته ، وثبت أن الممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته ، وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى رباً لكل شيء .

وإذا ثبت هذا فنقول : صريح العقل يشهد بأنه لا يجوز جعل المربوب شريكا للرب وجعل المخلوق شريكا للخالق فهذا هو المراد من قوله (قل أغير الله أبني ربا وهو رب كل شيء) ثم إنه تعالى لما بين بهذا الدليل القاهر القاطع هذا التوحيد بين أنه لا يرجع إليه من كفرهم وشركهم ذم ولا عقاب ، فقال (ولا تكسب كل نفس إلا عليها) ومعناه أن إثم الجاني عليه ، لا على غيره (ولا تزر وازرة وزر أخرى) أي لا تؤخذ نفس آثمة بأثم أخرى ، ثم بين تعالى أن رجوع هؤلاء المشركين إلى موضع لا حاكم فيه ولا أمر إلا الله تعالى ، فهو قوله (ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون)

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٦٥﴾

قوله تعالى ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم﴾ فيما آتاكم إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم

اعلم أن في قوله (جعلكم خلائف الأرض) وجوها : أحدها : جعلهم خلائف الأرض لأن محمداً عليه الصلاة والسلام غاتم النبيين ، غلقت أمته سائر الأمم . وثانيها : جعلهم يخلف بعضهم بعضا . وثالثها : أنهم خلفاء الله في أرضه يملكونها ويتصرفون فيها .

ثم قال ﴿ورفع بعضكم فوق بعض درجات﴾ في الشرف ، والعقل ، والمال ، والجاه ، والرزق ، وإظهار هذا التفاوت ليس لأجل العجز والجهل والبخل ، فانه تعالى متعال عن هذه الصفات ، وإنما هو لأجل الابتلاء والامتحان وهو المراد من قوله (ليبلوكم فيما آتاكم) وقد ذكرنا أن حقيقة الابتلاء والامتحان على الله حال ، إلا أن المراد هو التكليف وهو عمل لو صدر من الواحد منا لكان ذلك شبيهاً بالابتلاء والامتحان ، فسمى لهذا الاسم لأجل هذه المشابهة ، ثم إن هذا المكلف إما أن يكون مقصراً فيما كلف به ، وإما أن يكون موفراً فيه ، فان كان الأول كان نصيبه من التخويف والترهيب ، وهو قوله (إن ربك سريع العقاب) ووصف العقاب بالسرعة ، لأن ما هو آت قريب ، وإن كان الثاني ، وهو أن يكون موفراً في تلك الطاعات كان نصيبه من التشريف والترغيب هو قوله (إنه لغفور رحيم) أي يغفر الذنوب ويستر العيوب في الدنيا بستر فضله وكرمه ورحمته ، وفي الآخرة بأن يفيض عليه أنواع نعمه ، وهذا الكلام بلغ في شرح الأعدار والانتذارات والترغيب والترهيب إلى حيث لا يمكن الزيادة عليه ، وهذا آخر الكلام في تفسير سورة الأنعام ، والحمد لله الملك العلام .

سورة الاعراف

مكية . إلامن آية : ١٦٣ إلى غاية آية ١٧٠ ، فدية

وآياتها ٢٠٦ نزلت بعد ص

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المص «١» كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ تَتَذَرَبَهُ
وَذَكِّرَى لِلْمُؤْمِنِينَ «٢»

سورة الاعراف

مائتان وست آيات مكية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(المص كتاب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتتذبر به وذكرى للمؤمنين)
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس (المص) أنا الله أفضل ، وعنه أيضا : أنا الله أعلم وأفضل : قال الواحدى : وعلى هذا التفسير فهذه الحروف واقعة في موضع جمل ، والجمل اذا كانت ابتداء وخبرا فقط لا موضع لها من الاعراب ، فقوله : أنا الله أعلم ، لا موضع لها من الاعراب ، فقوله «أنا» مبتدأ وخبره قوله «الله» وقوله «أعلم» خبر بعد خبر ، واذا كان المعنى (المص) أنا الله أعلم كان إعرابها كاعراب الشيء الذى هو تأويل لها ، وقال السدى (المص) على هجاء قولنا في أسماء الله تعالى أنه المصور . قال القاضى : ليس هذا اللفظ على قولنا : أنا الله أفضل ، أولى من حمله على قوله : أنا الله أحصل ، أنا الله أمتحن . ، أنا الله الملك ، لأنه إن كانت العبرة بحرف الصاد فهو

موجود في قولنا أنا الله أصليح ، وإن كانت العبرة بحرف الميم ، فكما أنه موجود في العلم فهو أيضا موجود في الملك والامتحان ، فكان حل قولنا (المص) على ذلك المعنى بعينه محض التحكم ، وأيضا فان جاء تفسير الألفاظ بناء على ما فيها من الحروف من غير أن تكون تلك اللفظة موضوعة في اللغة لذلك المعنى ، انفتحت طريقة الباطنية في تفسير سائر ألفاظ القرآن بما يشاكل هذا الطريق . وأما قول بعضهم : إنه من أسماء الله تعالى فأبعد ، لأنه ليس جعله إسما لله تعالى ، أولى من جعله اسما لبعض رسله من الملائكة ، أو الأنبياء ، لأن الاسم إنما يصير اسما للمسمى بواسطة الوضع والاصطلاح ، وذلك مفقود هنا ، بل الحق أن قوله (المص) اسم لقب لهذه السورة ، وأسماء الألقاب لا تفيد فائدة في المسميات ، بل هي قائمة مقام الاشارات ، والله تعالى أن يسمى هذه السورة بقوله (المص) كما أن الواحد منا إذا حدث له ولد فانه يسميه بمحمد .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (المص) مبتدأ ، وقوله (كتاب) خبره ، وقوله (أنزل إليك) صفة لذلك الخبر . أي السورة المسما بقولنا (المص كتاب أنزل إليك)

فان قيل : الدليل الذي دل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هو أن الله تعالى خصه بانزال هذا القرآن عليه ، فالتم نعرف هذا المعنى لا يمكننا أن نعرف نبوته ، ومالم نعرف نبوته ، لا يمكننا أن نتحقق بقوله . فلو أثبتنا كون هذه السورة نازلة عليه من عند الله بقوله ، لزم الدور .

قلنا : نحن بمحض العقل نعلم أن هذه السورة كتاب أنزل اليه من عند الله . والدليل عليه أنه عليه الصلاة والسلام ما تلبذ لأستاذ ، ولا تعلم من معلم ، ولا طالع كتابا ولم يخاطب العلماء والشعراء وأهل الأخبار ، واقتضى من عمره أربعون سنة ، ولم يتفق له شيء من هذه الأحوال ، ثم بعد انقضاء الأربعين ظهر عليه هذا الكتاب المميز المشتمل على علوم الأولين والآخرين ، وصرح العقل يشهد بأن هذا لا يكون إلا بطريق الوحي من عند الله تعالى . ثبت بهذا الدليل العقلي أن (المص) كتاب أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم من عند ربه وإلهه .

(المسألة الثانية) احتج القائلون بخلق القرآن بقوله (كتاب أنزل إليك) قالوا إنه تعالى وصفه بكونه منزلا ، والانزال يقتضى الانتقال من حال إلى حال ، وذلك لا يليق بالقديم ، فلعل أنه محدث .

وجوابه : أن الموصوف بالانزال والتنزيل على سبيل المجاز هو هذه الحروف ولا نزاع في كونها معدة مخلوقة . والله أعلم .

فان قيل : ذهب أن المراد منه الحروف ، إلا أن الحروف أعراض غير باقية بدليل أنها متوالية ،

وكونها متوالية يشعر بعدم بقائها ، وإذا كان كذلك فالعرض الذي لا يبقى زمانين كيف يعص وصفه بالنزول .

والجواب : أنه تعالى أحدث هذه الرقوم والنقوش في اللوح المحفوظ ، ثم إن الملك يطالع تلك النقوش ، وينزل من السماء إلى الأرض ، ويعلم محمدا تلك الحروف والكلمات ، فكان المراد بكون تلك الحروف نازلة ، هو أن يبلغها نزل من السماء إلى الأرض بها .

(المسألة الثالثة) الذين أثبتوا مكانا تمسكوا بهذه الآية فقالوا : إن كلمة «من» لا ابتداء الغاية ، وكلمة «إلى» لا انتهاء الغاية بقوله (أنزل إليك) يقتضى حصول مسافة مبدؤها هو الله تعالى وغايتها محمد ، وذلك يدل على أنه تعالى مختص بمجهة فوق ، لأن النزول هو الانتقال من فوق إلى أسفل .
وجوابه : لما ثبت بالدلائل القاهرة أن المكان والجبهة على الله تعالى بحال وجب حمله على التأويل الذى ذكرناه ، وهو أن الملك انتقل به من العلو إلى أسفل .

ثم قال تعالى (فلا يكن في صدرك حرج منه) وفي تفسير الحرج قولان : الأول : الحرج الضيق ، والمعنى : لا يضيق صدرك بسبب أن يكذبوك في التبليغ . والثاني (فلا يكن في صدرك حرج منه) أى شك منه ، كقوله تعالى (فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك) وسمى الشك حرجا ، لأن الشاك ضيق الصدر حرج الصدر ، كما أن المتيقن منشرح الصدر منفسح القلب .

ثم قال تعالى (لتنذره) هذه «اللام» بماذا تنعاق؟ فيه أقوال : الأول : قال الفراء : إنه متعلق بقوله (أنزل إليك) على التقديم والتأخير ، والتقدير : كتاب أنزل إليك لتنذره فلا يكن في صدرك حرج منه .

فإن قيل : فما فائدة هذا التقديم والتأخير ؟

قلنا : لأن الأقدام على الانذار والتبليغ لا يتم ولا يكمل إلا عند زوال الحرج عن الصدر ، فلهذا السبب أمره الله تعالى بأزالة الحرج عن الصدر ، ثم أمره بعد ذلك بالانذار والتبليغ . الثاني : قال ابن الأنبارى : اللام هنا بمعنى : كى . والتقدير : فلا يكن في صدرك شك كى تنذر غيرك الثالث : قال صاحب النظم : اللام هنا : بمعنى : أن . والتقدير : لا يضيق صدرك ولا يضعف عن أن تنذر به ، والعرب تضع هذه اللام في موضع «أن» قال تعالى (يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم) وفي موضع آخر (يريدون ليطفئوا) وهما بمعنى واحد . والزابع : تهدير الكلام : أن هذا الكتاب أنزله الله عليك ، وإذا علمت أنه تنزيل الله تعالى ، فاعلم أن عناية الله مملك ، وإذا علمت هذا فلا يكن في صدرك حرج ، لأن من كان الله حافظا له وناصره ، لم يخف أحدا ، وإذا زال الخوف

اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا
مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٣٥﴾

والضيق عن القلب ، فاشتغل بالانذار والتبليغ والتذكير اشتغال الرجال الإبطال ، ولا تبال بأحد من أهل الزيغ والضلal والإبطال .

ثم قال ﴿ وذكري للؤمنين ﴾ قال ابن عباس : يريد مواعظ للصدقين . قال الزجاج : وهو اسم في موضع المصدر . قال الليث (الذكري) اسم للتذكرة ، وفي محل ذكرى من الاعراب وجوه قال الفراء : يجوز أن يكون في موضع نصب على معنى : لتذكر به ولتذكر ، ويجوز أن يكون رضاء بالرد على قوله (كتاب) والتقدير : كتاب حق وذكري ، ويجوز أيضا أن يكون التقدير ، وهو ذكرى ، ويجوز أن يكون خفضا ، لأن معنى لتذكر به ، لأن تذكر به فهو في موضع خفض ، لأن المعنى للانذار والذكري .

فان قيل : لم قيد هذه الذكري بالمؤمنين ،

قلنا : هو نظير قوله تعالى (هدى للبتين) والبحث العقلي فيه ان النفوس البشرية على قسمين نفوس بليدة جاهلة ، بعيدة عن عالم الغيب ، غريفة في طلب اللذات الجسمانية ، والشهوات الجسدانية ونفوس شريفة مشرقة بالأنوار الالهية مستعدة بالحوادث الروحانية ، فبمئة الأنبياء والرسول في حق القسم الأول ، انذار وتقويف ، فانهم لما غرقوا في نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، احتاجوا إلى موقظ يوقظهم ، وإلى منبه ينبههم . وأما في حق القسم الثاني فتذكروني به ، وذلك لأن هذه النفوس بمنعنى جوارها الأصلية مستعدة للانجذاب إلى عالم القدس والاتصال بالحضرة الصمدية ، إلا أنه ربما غشها غواش من عالم الجسم ، فيعرض لمناوع ذهول وغفلة ، فاذا سمعت دعوة الأنبياء واتصل بها أنوار أرواح رسالته تعالى ، تذكرت مركزها وأبصرت منشأها ، واشتاقَتْ إلى ما حصل هناك من الروح والراحة والرحمان ، فثبت أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب على رسوله ليكون انذارا في حق طائفة ، وذكري في حق طائفة أخرى . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون ﴾

اعلم أن أمر الرسالة إنما يتم بالمرسل وهو الله سبحانه وتعالى والمرسل وهو الرسول ، والمرسل إليه ، وهو الأمة ، فلما أمر في الآية الأولى الرسول بالتبليغ والانذار مع قلب قوي ، وعزم

صحیح أمر المرسل إليه . وهم الآمة بتأدية الرسول . فقال (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال الحسن : يا ابن آدم ، أمرت باتباع كتاب الله وسنة رسوله .

واعلم أن قوله (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم) يتناول القرآن والسنة .

فان قيل : لما قال (أنزل إليكم) وإنما أنزل على الرسول .

قلنا : أنه منزل على الكل بمعنى أنه خطاب لكل .

إذا عرفت هذا فنقول : هذه الآية تدل على أن تخصيص عموم القرآن بالقياس لا يجوز لأن

عموم القرآن منزل من عند الله تعالى . والله تعالى أوجب متابعتة ، فوجب العمل بعموم القرآن

ولما وجب العمل به امتنع العمل بالقياس ، والالزم التناقض .

فان قالوا : لما ورد الأمر بالقياس في القرآن . وهو قوله (فاعتبروا) كان العمل بالقياس

عملا بما أنزل الله .

قلنا : هب أنه كذلك إلا أنا نقول : الآية الدالة على وجوب العمل بالقياس إنما تدل على

الحكم المثبت بالقياس ، لا ابتداء بل بواسطة ذلك القياس . وأما عموم القرآن ، فإنه يدل على ثبوت

ذلك الحكم ابتداء لا بواسطة ، ولما وقع التعارض كان الذي دل عليه ما أنزله الله ابتداء أولى بالرعاية

من الحكم الذي دل عليه ما أنزله الله بواسطة شيء آخر ، فكان الترجيح من جانبنا . والله أعلم .

(المسألة الثانية) قوله تعالى (ولا تتبعوا من دونه أولياء) قالوا مناه ولا تتولوا من دونه

أولياء من شياطين الجن والانس فيحملونكم على عبادة الأوثان والآهواء والبدع . ولقاتل أن يقول :

الآية تدل على أن المتبوع إما أن يكون هو الشيء الذي أنزله الله تعالى أو غيره .

أما الأول : فهو الذي أمر الله باتباعه .

وأما الثاني : فهو الذي نهى الله عن اتباعه ، فكان المعنى أن كل ما ينابر الحكم الذي أنزله الله

تعالى فإنه لا يجوز اتباعه .

إذا ثبت هذا فنقول : ان نقاة القياس تمسكوا به في نفي القياس . فقالوا الآية تدل على أنه لا يجوز

متابعة غير ما أنزل الله تعالى والعمل بالقياس متابعة لغير ما أنزله الله تعالى ، فوجب أن لا يجوز

فان قالوا : لم يدل قوله فاعتبروا على العمل بالقياس كان العمل بالقياس عملا بما أنزله الله تعالى

أجيب عنه بأن العمل بالقياس ، لو كان عملا بما أنزله الله تعالى ، لكان تارك العمل بمقتضى القياس

كافرا لقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وحيث أجمعت الآمة على عدم

التكفير علمنا ان العمل بحكم القياس ليس عملا بما أنزله الله تعالى ، وحيث يتم الدليل .

وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ ۚ فَكَانَ
دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ۝

وأجاب عنه مثبتو القياس : بأن كون القياس حجة ثبت باجماع الصحابة والايام دليل قاطع وما ذكرتموه تمسك بظاهر العموم ، وهو دليل مظنون والقاطع أولى من المظنون .

وأجاب : الاولون بانكم أنتم أن اجماع حجة وعموم قوله (ويقيم غير سبيل المؤمنين) وعموم قوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وعموم قوله (كنتم خيرا) أخرجه الناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) وعموم قوله عليه الصلاة والسلام «لا تجتمع أمتي على الضلالة» وعلى هذا فاثبات كون اجماع حجة ، فرع عن التمسك بالعمومات ، والفرع لا يكون أقوى من الأصل .
فأجاب مثبتو القياس : بأن الآيات والاحاديث والايام لما تعاضدت في إثبات القياس قويت القوة وحصل الترجيح . والله أعلم .

(المسألة الثالثة) الحسوية الذين يتكرون النظر العقلي والبراهين العقلية ، تمسكوا بهذه الآية وهو بعيد لأن العلم يكون القرآن حجة موقوف على صحة التمسك بالدلائل العقلية ، فلو جعلنا القرآن طاعنا في صحة الدلائل العقلية لزم التناقض وهو باطل .

(المسألة الرابعة) قرأ ابن عامر (قليل ما يتذكرون) بالياء تارة والثاء أخرى . وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن حاصم بالثاء وتخفيف الذال ، والباقيون بالثاء وتشديد الذال . قال الواحدي رحمه الله : تذكرون أصله تتذكرون فأدغم ثاء فعل في الذال لأن الثاء مهموسة ، والذال مجبورة والمجهور أزيد صوتا من المهموس ، فحسن ادغام الالف في الالف ، وما موصولة بالفعل وهي معه بمنزلة المصدر . فالغنى : قليلا تذكركم ، وأما قراءة ابن عامر (يتذكرون) بياء وثاء فوجهها أن هذا خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم أى قليلا ما يتذكر هؤلاء الذين ذكروا بهذا الخطاب ، وأما قراءة حمزة والكسائي وحفص ، خفيفة الذال شديدة الكاف ، فقد حذفوا الثاء التي أدغمها الاولون ، وذلك حسن لاجتماع ثلاثة أحرف متقاربة والله أعلم . قال صاحب الكشف : وقرأ مالك بن دينار ولا يتبنوا من الابتداء من قوله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام ديناً)

قوله تعالى (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ فَكَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِنَّ كُنَّا ظَالِمِينَ)

اعلم انه تعالى لما أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالانذار والتبليغ ، وأمر القوم بالقوم والمتابعة ذكر في هذه الآية ما في ترك المتابعة والاعراض عنها من الوعيد ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال الزجاج : موضع كم رفع بالابتداء وخبره أهلكناها . قال : وهو أحسن من أن يكون في موضع نصب لأن قولك زيد ضربته أجود من قولك زيدا ضربته ، والنصب جيد عربى أيضا كقوله تعالى (إنما كل شيء خلقناه بقدر)

(المسألة الثانية) قيل : في الآية محنوف والتقدير : وكم من أهل قرية ويدل عليه وجوه : أحدها : قوله (فجاءها بأسنا) والبأس لا يليق إلا بالأهل . وثانيها : قوله (أورم قائلون) فساد الضمير إلى أهل القرية . وثالثها : أن الزجر والتحذير لا يقع للكافرين إلا بأهلهم . ورابعها : أن معنى اليات والقائلة لا يصح إلا فيهم .

فإن قيل : فلماذا قال أهلكناها ؟ أجابوا بأنه تعالى رد الكلام على اللفظ دون المعنى كقوله تعالى (وكان من قرية عت) فرده على اللفظ . ثم قال (أعد الله لهم) فرده على المعنى دون اللفظ ، ولهذا السبب قال الزجاج : ولو قال فجاءهم بأسنا لكان صوابا ، وقال بعضهم : لا محنوف في الآية والمراد أهلك نفس القرية لأن في أهلكها يهدم أو خسف أو غيرها مما أهلك من فيها ، ولأن على هذا التقدير يكون قوله (فجاءها بأسنا) محولا على ظاهره ولا حاجة فيه إلى التأويل .

(المسألة الثالثة) لما قيل أن يقول : قوله (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا) يقتضى أن يكون الإهلاك متقدما على مجيئ البأس وليس الأمر كذلك ، فإن مجيئ البأس مقدم على الإهلاك والعلماء أجابوا عن هذا السؤال من وجوه : الأول : المراد بقوله (أهلكناها) أى حكمتنا بهلاكها فجاءها بأسنا . وثانيها : كم من قرية أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا كقوله تعالى (إذا قمم إلى الصلاة فأغسلوا وجوهكم) وثالثها : أنه لو قال وكم من قرية أهلكناها فجاءهم أهلكنا لم يكن السؤال واردا فكذا هنا لأنه تعالى عبر عن ذلك الإهلاك بلفظ البأس . فإن قالوا : السؤال باق ، لأن الفاء في قوله (فجاءها بأسنا) فاء التعقيب ، وهو يوجب المنافية . فنقول : الفاء قد تجمى بمعنى التفسير كقوله عليه الصلاة والسلام «لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ويديه» قاله في قوله فيغسل للتفسير ، لأن غسل الوجه واليدين كالتفسير لوضع الطهور مواضعه . فكذلك هنا البأس جار مجرى التفسير ، لذلك الإهلاك ، لأن الإهلاك ، قد يكون بالموت الممتد ، وقد يكون بتسليط البأس والبلاء عليهم ، فكان ذكر البأس تفسيرا لذلك الإهلاك . الرابع : قال القراء : لا يمد أن يقال البأس والإهلاك يقعان مما يكى يقال : أعطيتى فأحسنت ، وما كان الإحسان بعد الاعطاء

ولا قبله ، وانما وقعا معا فكذا ههنا ، وقوله (يااتا) قال القراء يقال : بات الرجل بيت بيتا ، وربما قالوا يااتا قالوا : وسى البيت بيتا لأنه يات فيه . قال صاحب الكشاف : قوله (يااتا) مصدر واقع موقع الحال بمعنى باتتين وقوله (أرهم قائلون) فيه بحثان :

(البحث الأول) أنه حال معطوفة على قوله (يااتا) كأنه قيل : لجأوا بأسنا باتتين أو قائلين . قال القراء : وفيه واو مضمرة ، والمعنى : أهلكتناها لجأها بأسنا يااتا أو وهم قائلون ، إلا أنهم استقلوا الجمع بين حرفي المعطف ، ولو قيل : كان صوابا ، وقال الزجاج : انه ليس بصواب لأن واو الحال قريبة من واو المعطف ، فالجمع بينهما يوجب الجمع بين المثليين وانه لا يجوز ، ولو قلت : جاءني زيد واجلا وهو فارس لم يحتاج فيه إلى واو المعطف .

(البحث الثاني) كلمة دارء دخلت ههنا بمعنى أنهم جاءهم بأسنا مرة ليل ومرة نهارا ، وفي القيلولة قولان : قال الليث : القيلولة نومة نصف النهار . وقال الأزهري : القيلولة عند العرب الاستراحة نصف النهار إذا اشتد الحر ، وإن لم يكن مع ذلك نوم ، والدليل عليه : ان الجنة لا نوم فيها والله تعالى يقول (أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا) ومعنى الآية أنهم جاءهم بأسنا وهم خير متوقفين له ، اما ليلا وهم نائمون ، أو نهارا وهم قائلون ، والمقصود : أنهم جاءهم العذاب على حين غفلة منهم من غير تهدم اشارة تدلهم على نزول ذلك العذاب ، فكأنه قيل : للكفار لا تغفروا بأسباب الأمن والراحة والفراغ ، فإن عذاب الله إذا وقع ، وقع دفعة من غير سبق اشارة فلا تغفروا بأحوالكم .

ثم قال تعالى (فسا كان دعواهم) قال أهل اللغة : الدعوى اسم يقوم مقام الادعاء ، ويقام الدعاء . حكى سيبويه : اللهم أشركنا في صالح دعاء المسلمين ، ودعوى المسلمين . قال ابن عباس : فسا كان نضرهم إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا انا كنا ظالمين فأقرروا على أنفسهم بالشرك . قال ابن الأنباري : فسا كان قولهم إذ جاءهم بأسنا إلا الاعتراف بالظلم والإقرار بالأساء وقوله (إلا أن قالوا) الاختيار عند التحوين أن يكون موضع أن رفعا بكان ويكون قوله (دعواهم) نصبا كقوله (فسا كان جواب قومه إلا أن قالوا) وقوله (فكان عاقبتهما أنهما في النار) وقوله (وما كان حجتهم إلا أن) قال ويجوز أن يكون أيضا على الضد من هذا بأن يكون الدعوى رفعا ، وإن قالوا نصبا كقوله تعالى (ليس البر أن تولوا) على قراءة من رفع البر ، والأصل في هذا الباب انه إذا حصل بعد كلمة كفر مرتان فانت بالخيار في رفع أيهما شئت ، وفي نصب الآخر كقولك كان زيد أعاك وإن شئت كان زيدا أخوك . قال الزجاج : إلا أن الاختيار إذا جعلنا قوله (دعواهم) في موضع

فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ﴿٦٥﴾ فَلَنَقْصُنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ
وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ ﴿٦٦﴾

رفع أن يقول (فما كانت دعواهم) فلما قال: كان دل على أن الدعوى في موضع نصب، ويمكن أن يجاب عنه بأنه يجوز تذكير الدعوى، وإن كانت رضا فتقول: كانت دعواه باطلا، وباطلة، والله أعلم.

قوله تعالى ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ فَلَنَقْصُنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) في تقرير وجه النظم وجهان:

(الوجه الأول) أنه تعالى لما أمر الرسل في الآية المتقدمة بالتبليغ، وأمر الأمة بالقبول والمتابعة، وذكر التهديد على ترك القبول والمتابعة بذكر نزول العذاب في الدنيا، أتبعه بنوع آخر من التهديد، وهو أنه تعالى يسأل الكل عن كيفية أعمالهم يوم القيامة.

(الوجه الثاني) أنه تعالى لما قال (فما كان دعواهم) إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين) أتبعه بأنه لا يقع يوم القيامة الاقتصار على ما يكون منهم من الاعتراف. بل يضاف إليه أنه تعالى يسأل الكل عن كيفية أعمالهم، وبين أن هذا السؤال لا يختص بأهل العقاب. بل هو عام في أهل العقاب وأهل الثواب.

(المسألة الثانية) الذين أرسل إليهم. هم الأمة، والمرسلون هم الرسل، فبين تعالى أنه يسأل هذين الفريقين، ونظير هذه الآية قوله (فوريك لنسألكم أجمعين عما كنوا يعملون)

ولقاتل أن يقول: المقصود من السؤال أن يخبر المسئول عن كيفية أعماله، فلما أخبر الله ضمن في الآية المتقدمة أنهم يقولون بأنهم كانوا ظالمين، فما الفائدة في ذكر هذا السؤال بعده؟ وأيضا قال تعالى بعد هذه الآية (فلنقصن عليهم بعلم) فإذا كان يقصه عليهم بعلم، فما معنى هذا السؤال.

والجواب: أنهم لما أقروا بأنهم كانوا ظالمين مقصرين، ستلوا بعد ذلك عن سبب ذلك الظلم والتقصير، والمقصود منه التفريع والتوبيخ

فان قيل: فما الفائدة في سؤال الرسل مع العلم بأنه لم يصدر عنهم تقصير البتة؟ قلنا: لأنهم إذا أثبتوا أنه لم يصدر عنهم تقصير البتة التحق التقصير بكميتة بالآلة، فيتضاعف

أكرام الله في حق الرسل لظهور برائتهم عن جميع موجبات التقصير ، وتضاعف أسباب الخزي والاهانة في حق الكفار ، لما ثبت أن كل التقصير كان منهم

ثم قال تعالى ﴿ فلنقصن عليهم بعلم ﴾ والمراد أنه تعالى يكرر ويبين للقوم ما أعلنوه وأسروه من أعمالهم ، وأن يقص الوجوه التي لأجلها أقدموا على تلك الأعمال ، ثم بين تعالى أنه إنما يصح منه أن يقص تلك الأحوال عليهم لأنه ما كان غائبا عن أحوالهم بل كان عالما بها . وما خرج عن علمه شيء منها ، وذلك يدل على أن الإلهية لا تكمل إلا إذا كان الإله عالما بجميع الجزئيات ، حتى يمكنه أن يميز المطيع عن العاصي ، والمحسن عن المسيء ، فظهر أن كل من أنكر بكونه تعالى عالما بالجزئيات ، امتنع منه الاعتراف بكونه تعالى آسرا ناهيا مثيرا معاقبا ، ولهذا السبب فإنه تعالى أينما ذكر أحوال البعث والقيامة بين كونه عالما بجميع المعلومات

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله تعالى ﴿ فلنقصن عليهم بعلم ﴾ يدل على أنه تعالى عالم بالعلم ، وأن قول من يقول : إنه لا علم لله قول باطل

فان قيل : كيف اجمع بين قوله ﴿ فلنساءن الذين أرسل اليهم ولنساءن المرسلين ﴾ وبين قوله ﴿ فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان ﴾ وقوله ﴿ ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون ﴾

قلنا فيه وجوه : أحدها : أن القوم لا يسألون عن الأعمال ، لأن الكتب مشتملة عليها ولكنهم يسألون عن الدواعي التي دعتهم إلى الأعمال ، وعن الصوارف التي صرفتهم عنها . وثانيها : أن السؤال قد يكون لأجل الاسترشاد والاستفادة ، وقد يكون لأجل التوبيخ والاهابة ، كقول القائل ألم أعطك وقوله تعالى ﴿ ألم أعهد إليكم يا بني آدم ﴾ قال الشاعر :

ألسم خير من ركب المطايا

إذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى لا يسأل أحدا لأجل الاستفادة والاسترشاد ، ويسألهم لأجل توبيخ الكفار واهاتهم ، وفضيحه قوله تعالى ﴿ وأقبل بعضهم على بعض يتسألون ﴾ ثم قال ﴿ فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتسألون ﴾ فان الآية الأولى تدل على أن المسألة الحاصلة بينهم إنما كانت على سبيل أن بعضهم يلوم بعضا ، والدليل عليه قول ﴿ وأقبل بعضهم على بعض يتسألون ﴾ وقوله ﴿ فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتسألون ﴾ معناه أنه لا يسأل بعضهم بعضا على سبيل الشفقة والعطف ، لأن النسب يوجب الميل والرحمة والأكرام

﴿ والوجه الثالث ﴾ في الجواب : أن يوم القيامة يوم طويل ومواقفها كثيرة ، فأخبر عن بعض الآوقات بمصطلح السؤال ، وعن بعضها بعمم السؤال .

وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ٨٥
وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا
يُظْلِمُونَ ٨٦

(المسألة الرابعة) الآية تدل على أنه تعالى يحاسب كل عباده ، لأنهم لا يخرجون عن أن يكونوا
رسلا أو مرسلاتهم ، ويطلق قول من يزعم أنه لا حساب على الآتياء والكفار .
(المسألة الخامسة) الآية تدل على كونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ، لأنه تعالى قال
(وما كنا غائبين) ولو كان تعالى على العرش لكان غائبا عنا
فان قالوا : نعمه على أنه تعالى ما كان غائبا عنهم بالعلم والاحاطة .
قلنا : هذا تأويل والأصل في الكلام حمله على الحقيقة .
فان قالوا : فأتيت لما قلتم أنه تعالى غير مختص بشيء من الإحياء والمجرات ، فقد قلتم أيضا
بكونه غائبا .

قلنا : هذا باطل لأن الثابت هو الذي يعقل أن يحضر بعد غيبة ، وذلك مشروط بكونه مختصا
بمكان وجهة ، فاما الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة وكان ذلك محالاً في حقه ، امتنع وصفه بالنية
والمختص ، فظهر الفرق والله أعلم .

قوله تعالى (والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه
فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون)
اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن من جملة أحوال القيامة السؤال والحساب ، بين في هذه
الآية أن من جملة أحوال القيامة أيضا وزن الأعمال ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) (الوزن) مبتدأ و(يومئذ) ظرف له و(الحق) خبر المبتدأ ، ويجوز أن يكون
(يومئذ) الخبر و(الحق) صفة للوزن ، أى والوزن الحق ، أى العدل يوم يسأل الله الأمم والرسل ،
(المسألة الثانية) في تفسير وزن الأعمال قولان : الأول : في الخبر أنه تعالى ينصب ميزانا
له لسان وكفتان يوم القيامة يوزن به أعمال العباد خيرها وشرها ، ثم قال ابن عباس : أما المؤمن
فيؤتى بعمله في أحسن صورة ، فتوضع في كفة الميزان فتثقل حسنة على سيئاته ، فذلك قوله (فن)
ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون) التاجون قال وهذا كما قال في سورة الأنبياء (ونضع

الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا) وأما كيفية وزن الأعمال على هذا القول فقيه وجوه : أحدهما : أن أعمال المؤمن تصور بصورة حسنة ، وأعمال الكافر بصورة قبيحة ، فتوزن تلك الصورة : كما ذكره ابن عباس . والثاني : أن الوزن يعود إلى الصحف التي تكون فيها أعمال البعاد مكتوبة ، وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوزن يوم القيامة فقال «الصحف» وهذا القول منذهب عامة المفسرين في هذه الآية ، وعن عبدالله بن سلام ، أن ميزان رب العالمين ينصب بين الجن والانس يستقبل به العرش إحدى كفتي الميزان على الجنة ، والأخرى على جهنم ، ولو وضعت السموات والأرض في أحدهما لوسعتهن ، وجبريل أخذ بعموده ينظر إلى لسانه ، وعن عبدالله بن عمر رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «يؤتى رجل يوم القيامة إلى الميزان ويؤتى له تسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه توضع في كفة الميزان ثم يخرج له قرطاس كالأنملة فيه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله يوضع في الأخرى قرح» وعن الحسن : بينا الرسول صلى الله عليه وسلم ذات يوم واضع رأسه في حجر عائشة رضى الله عنها قد أغنى فسالك الدموع من عيناها فقال ما أصابك ما أبكاك ؟ فقالت : ذكرت حشر الناس وهل يذكر أحدا أحدا ، فقال لها ويحشرون حفاة عراة غرلاء (لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه) لا يذكر أحد أحدا عند الصحف ، وعند وزن الحسنات والسيئات ، وعن عبيد بن عمير يؤتى بالرجل العظيم الأكول الشراب فلا يكون له وزن بموضه .

(والقول الثاني) وهو قول مجاهد والضحاك والأعشى ، أن المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتأخرين ذهبوا إلى هذا القول ، وقالوا حمل لفظ الوزن على هذا المعنى سائغ في اللغة والدليل عليه فوجب المصير إليه . وأما بيان أن حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز في اللغة ، فلأن العدل في الأخذ والإعطاء ، لا يظهر إلا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يعد جعل الوزن كناية عن العدل ، وما يقوى ذلك أن الرجل إذا لم يكن له قدرة ولا قيمة عند غيره يقال : إن فلانا لا قيم لفلان وزنا قال تعالى (فلا تقم لهم يوم القيامة وزنا) ويقال أيضاً فلان استخف بفلان ، ويقال هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه ، أى يعادله ويساويه مع أنه ليس هناك وزن في الحقيقة قال الشاعر :

قد كنت قبل لقاءكم ذا قوة عندى لكل مخاصم ميزانه

أراد عندى لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدل .

إذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون المراد من هذه الآية هذا المعنى فقط والدليل عليه أن

الميزان ، إنما يراد ليتوصل به إلى معرفة مقدار الشيء ، ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن إظهارها بالميزان ، لأن أعمال العباد أعراض وهي قد خفيت وعتت ، ووزن المعلوم محال ، وأيضاً فتقدير بقاها كان وزنها محالاً ، وأما قولهم الموزون صحائف الأعمال أو صور غلظة على حسب مقادير الأعمال . فنقول : المكلف يوم القيامة ، إما أن يكون مقرأ بأنه تعالى عادل حكيم أولاً يكون مقرأ بذلك فإن كان مقرأ بذلك ، فحينئذ كفاه حكم الله تعالى بمقادير الثواب والعقاب في علمه بأنه عدل وصواب وإن لم يكن مقرأ بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات على كفة السيئات أو بالعكس حصول الرجحان لاحتمال أنه تعالى أظهر ذلك الرجحان لأعلى سبيل العدل والإنصاف . ثبت أن هذا الوزن لافائدة فيه البتة ، أجاب الأولون وقالوا إن جميع المكلفين يعلمون يوم القيامة أنه تعالى منزه عن الظلم والجور ، والفائدة في وضع ذلك الميزان أن يظهر ذلك الرجحان لأهل القيامة ، فإن كان ظهور الرجحان في طرف الحسنات ، ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور فضله وكمال درجته لأهل القيامة وإن كان بالصد فيزداد غمه وحزنه وخوفه وفضيحه في موقف القيامة ، ثم اختلفوا في كيفية ذلك الرجحان ، فبعضهم قال يظهر هناك نور في رجحان الحسنات ، وظلمة في رجحان السيئات ، وآخرون قالوا بل يظهر رجحان في الكفة .

(المسألة الثالثة) أظهر إثبات موازين في يوم القيامة لا ميزان واحد والدليل عليه قوله (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) وقال في هذه الآية (فن ثقلت موازينه) وعلى هذا فلا يبعد أن يكون لأفعال القلوب ميزان ، ولأفعال الجوارح ميزان ، ولما يتعلق بالقول ميزان آخر . قال الزجاج : إنما جمع الله الموازين ههنا ، فقال (فن ثقلت موازينه) ولم يقل ميزانه لوجهين : الأول : أن العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد . فيقولون : خرج فلان إلى مكة على البقال . والثاني : أن المراد من الموازين ههنا جميع موزون لأجمع ميزان وأراد بالموازين الأعمال الموزونة ولقائل أن يقول هذان الوجهان يوجبان الدلول عن ظاهر اللفظ ، وذلك إنما يصار إليه عند تمدد حمل الكلام على ظاهره ولأمانع ههنا منه فوجب إجراء اللفظ على حقيقته فكما لم يمتنع إثبات ميزان له لسان وكفتان فكذلك لا يمتنع إثبات موازين بهذه الصفة ، فما الموجب لترك الظاهر والمصير إلى التأويل .

وأما قوله تعالى (ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظنون) اعلم أن هذه الآية فيها مسائل :

(المسألة الأولى) أنها تدل على أن أهل القيامة فريقان منهم من يزيد حسناته على سيئاته ، ومنهم من يزيد سيئاته على حسناته ، فأما القسم الثالث وهو الذي تكون حسناته وسيئاته متعادلة متساوية

فانه خير موجود .

(المسألة الثانية) قال أكثر المفسرين المراد من قوله (ومن خفت موازينه) الكافر والدليل عليه القرآن والخبر والأثر . أما القرآن فهو قوله تعالى (فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظنون) ولا معنى لكون الانسان ظالماً بآيات الله إلا كونه كافراً بها منكرأ لها ، فدل هذا على أن المراد من هذه الآية أهل الكفر ، وأما الخبر فإروى أنه إذا خفت حسنات المؤمن أخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من حجرته بطاقة كالآملة فيلقها في كفة الميزان الخفي التي فيها حسناته فترجح الحسنات فيقول ذلك العبد المؤمن للنبي صلى الله عليه وسلم بأبي أنت وأمي ما أحسن وجهك وأحسن خلقك فن أنت ؟ فيقول أنا نبيك محمد وهذه صلاتك التي كنت تعلى على قد وفتك أحوج ما تكون إليها ، وهذا الخبر رواه الواحدى في البسيط ، وأما جمهور العلماء فرووا ههنا الخبر الذى ذكرناه من أنه تعالى يلقى في كفة الحسنات الكتاب المشتعل على شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . قال القاضي : يجب أن يحمل هذا على أنه أتى بالشهادتين بحقهما من العبادات ، لأنه لو لم يعتبر ذلك لكان من أتى بالشهادتين يعلم أن المعاصي لا تغضره ، وذلك إغراء بمعصية الله تعالى .

واقائل أن يقول : العقل يدل على صحة ما دل عليه هذا الخبر ، وذلك أن العمل كلما كان أشرف وأعلى درجة ، وجب أن يكون أكثر ثواباً ، ومعلوم أن معرفة الله تعالى ومحبة أعلى شأنًا ، وأعظم درجة من سائر الأعمال ، فوجب أن يكون أوفى ثواباً ، وأعلى درجة من سائر الأعمال . وأما الآثر فلأن ابن عباس وأكثر المفسرين حلوا هذه الآية على أهل الكفر .

وإذا ثبت هذا الأصل فنقول : إن المرجحة الذين يقولون المعصية لا تضرع الإيمان تسكروا بهذه الآية وقالوا إنه تعالى حصر أهل موقف القيامة في قسمين : أحدهما : الذين رجحت كفة حسناتهم وحكم عليهم بالفلاح . والثاني : الذين رجحت كفة سيئاتهم ، وحكم عليهم بأنهم أهل الكفر الذين كانوا يظنون بآيات الله ، وذلك يدل على أن المؤمن لا يعاقب البتة . ونحن نقول في الجواب : أقصى ما في الباب أنه تعالى لم يذكر هذا القسم الثالث في هذه الآية إلا أنه تعالى ذكره في سائر الآيات فقال (ويتغمادون ذلك لمن يشاء) والمنطوق راجع على المفهوم ، فوجب المصير إلى إثباته ، وأيضاً فقال تعالى في هذا القسم (فأولئك الذين خسروا أنفسهم) ونحن نعلم أن هذا لا يليق إلا بالكافر وأما المعاصي المؤمن فانه يعذب أياماً ثم يعفى عنه ، ويتخلص إلى رحمة الله تعالى ، فهو في الحقيقة ماخسر نفسه بل فاز برحمة الله أبد الأباد من غير زوال وانقطاع . والله أعلم .

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿١٠﴾

قوله تعالى ﴿ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش قليلا ما تشكرون﴾ في الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما أمر الخلق بمتابعة الأنبياء عليهم السلام، وبقبول دعوتهم ثم خوفهم بمذاب الدنيا، وهو قوله (وكم من قرية أهلكناها) ثم خوفهم بمذاب الآخرة من وجهين: أحدهما: السؤال؛ وهو قوله (ظننأن الذين أرسل إليهم) والثاني: يوزن الأعمال، وهو قوله (والوزن يومئذ الحق) رغبتهم في قبول دعوة الأنبياء عليهم السلام في هذه الآية بطريق آخر وهو أنه كثرت نعم الله عليهم، وكثرة النعم توجب الطاعة، فقال (ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش) فقوله (مكناكم في الأرض) أى جعلنا لكم فيها مكانا وقرارا ومكانكم فيها وأقدركم على التصرف فيها وجعلنا لكم فيها معاش، والمراد من المعاش: وجوه النافع وهى على قسمين، منها ما يحصل بخلق الله تعالى ابتداء مثل خلق الثمار وغيرها، ومنها ما يحصل بالاكتساب وكلاهما في الحقيقة إنما حصل بفضل الله وإقداره وتمكينه، فيكون الكل إنسابا من الله تعالى، وكثرة الانعام لا شك أنها توجب الطاعة والافتقار، ثم بين تعالى أنه مع هذا الافضل والانعام عالم بأنهم لا يقومون بشكره كما ينبغي، فقال (قليلا ما تشكرون) وهذا يدل على أنهم قد يشكرون والأمر كذلك، وذلك لأن الإقرار بوجود الصانع كالامر الضروري اللازم لجهة عقل كل عاقل، ونعم الله على الانسان كثيرة، فلا إنسان إلا ويشكر الله تعالى في بعض الأوقات على نعمه، إنما تفاوت في أن بعضهم قد يكون كثير الشكر، وبعضهم يكون قليل الشكر.

﴿المسألة الثانية﴾ روى خارجة عن نافع أنه مرر (معاش) قال الزجاج: جميع النعمين البصريين يزعمون أن مرر (معاش) خطأ، وذكروا أنه إنما يجوز جعل الياء همزة إذا كانت زائدة نحو صحيفة ومحامض، فاما (معاش) فمن العيش، والياء أصلية، وقراءة نافع لأعرف لها وجهها، إلا أن لفظة هذه الياء التي هي من نفس الكلمة أسكن في معيشة فصارت هذه الكلمة مشابهة لقولنا صحيفة، فجعل قوله (معاش) شبيها لقولنا صحافت فكذا أدخلوا همزة في قولنا — صحافت — فكنا في قولنا معاش على سبيل التشبيه، إلا أن الفرق ما ذكرناه أن الياء في — معيشة — أصلية وفي — صحيفة — زائدة.

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ
فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴿١١﴾

قوله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس
لم يكن من الساجدين)
وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى رغب الأمم في قبول دعوة الأنبياء عليهم السلام بالتخويف
أولاً ثم بالترغيب ثانياً على ما بيناه ، والترغيب إنما كان لأجل التنبيه على كثرة نعم الله تعالى على
الخلق ، فبدأ في شرح تلك النعم بقوله (ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش) ثم
أتبعه بذكر أنه خلق أبائكم آدم وجعله مسجوداً للملائكة ، والالتزام على الأب يجرى مجرى الالتزام
على الابن فهذا هو وجه النظم في هذه الآيات ، ونظيره أنه تعالى قال في أول سورة البقرة (كيف
تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم) فنع تعالى من المعصية بقوله (كيف تكفرون بالله) وعمل
ذلك المنع بكثرة نعمه على الخلق ، وهو أنهم كانوا أمواتاً فأحياهم ، ثم خلق لهم ما في الأرض
جميعاً من المنافع ، ثم أتبع تلك المنفعة بأن جعل آدم خليفة في الأرض مسجوداً للملائكة ،
والمقصود من الكل تقرير أن مع هذه النعم العظيمة لا يليق بهم التمرد والجحود فكذا في هذه
السورة ذكر تعالى عين هذا المعنى بغير هذا الترتيب فهذا بيان وجه النظم على أحسن الوجوه :

(المسألة الثانية) اعلم أنه تعالى ذكر قصة آدم عليه السلام مع قصة إبليس في القرآن في
سبعة مواضع : أولها : في سورة البقرة ، وثانيها : في هذه السورة ، وثالثها : في سورة الحجر ،
ورابعها : في سورة نبي إسرائيل ، وخامسها : في سورة الكهف ، وسادسها : في سورة طه ، وسابعها :
في سورة ص .

إذا عرفت هذا فنقول : في هذه الآية سؤال ، وهو أن قوله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم)
يفيد أن المخاطب بهذا الخطاب نحن

ثم قال بعده (ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) وكلمة (ثم) قيد التراخي ، فظاهر الآية يقتضي
أن أمر الملائكة بالسجود لآدم وقع بعد خلقنا وتصورنا ، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، فلماذا
السبب اختلف الناس في تفسير هذه الآية على أربعة أقوال : الأول : أن قوله (ولقد خلقناكم) أي

خلقنا أباكم آدم وصورناكم ، أى صورنا آدم (ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) وهو قول الحسن ويوسف الخوى وهو المختار ، وذلك لأن أمر الملائكة بالسجود لآدم تأخر عن خلق آدم وتصويره ، ولم يتأخر عن خلقنا وتصويرنا أقصى ما في الباب أن يقال : كيف يحسن جعل خلقنا وتصويرنا كناية عن خلق آدم وتصويره ؟ فنقول : إن آدم عليه السلام أصل البشر ، فوجب أن تحسن هذه الكناية نظيرة قوله تعالى (وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور) أى ميثاق أسلافكم من بنى إسرائيل في زمان موسى عليه السلام ، ويقال : قتل بنو أسد فلانا ، وإنما قتله أحدهم . قال عليه السلام ، ثم أتت يا خزاعة قد قتلتم هذا القتيل ، وإنما قتله أحدهم ، وقال تعالى غاطبا لليهود في زمان محمد صلى الله عليه وسلم (وإذ أتيناكم من آل فرعون . وإذ قتلتم نفسا) والمراد من جميع هذه الخطابات أسلافهم ، فكذا ههنا . الثانى : أن يكون المراد من قوله (خلقناكم) آدم (ثم صورناكم) أى صورنا ذرية آدم عليه السلام في ظهره ، ثم بعد ذلك قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، وهذا قول مجاهد . فذكر أنه تعالى خلق آدم أولا ، ثم أخرج أولاده من ظهره في صورة الذر ، ثم بعد ذلك أمر الملائكة بالسجود لآدم .

(والوجه الثالث) خلقناكم ثم صورناكم ثم إننا نخبركم أنا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، فهذا العطف يفيد ترتيب خبر على خبر ، ولا يفيد ترتيب الخبر على الخبر .

(والوجه الرابع) أن الخلق في اللغة عبارة عن التقدير ، كما قرناه في هذا الكتاب ، وتقدير الله عبارة عن عله بالأشياء ومشيتته لتخصيص كل شئ بمقداره المعين فقوله (خلقناكم) إشارة إلى حكم الله وتقديره لآحداث البشر في هذا العالم . وقوله (صورناكم) إشارة إلى أنه تعالى أثبت في اللوح المحفوظ صورة كل شئ . كآن محدث إلى قيام الساعة على ما جاء في الخبر أنه تعالى قال : اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة ، فخلق الله عبارة عن حكمه ومشيتته ، والتصوير عبارة عن إثبات صور الأشياء في اللوح المحفوظ ، ثم بعد هذين الأمرين أحدث الله تعالى آدم وأمر الملائكة بالسجود له وهذا التأويل عندى أقرب من سائر الوجوه .

(المسألة الثالثة) ذكرنا في سورة البقرة أن هذه السجدة فيها ثلاثة أقوال : أحدها أن المراد منها مجرد التعظيم لانفس السجدة . وثانيها : أن المراد هو السجدة ، إلا أن المسجود له هو الله تعالى ، فأدم كان كالقبة . وثالثها : أن المسجود له هو آدم ، وأيضاً ذكرنا أن الناس اختلفوا أن الملائكة الذين أمرهم الله تعالى بالسجود لآدم هل هم ملائكة السموات والعرش أو المراد ملائكة الأرض ، ففيه خلاف ، وهذه المباحث قد سبق ذكرها في سورة البقرة .

قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ۝١٢

(المسألة الرابعة) ظاهر الآية يدل على أنه تعالى استثنى إبليس من الملائكة ، فوجب كونه منهم وقد استقصينا أيضاً هذه المسألة في سورة البقرة ، وكان الحسن يقول : إبليس لم يكن من الملائكة لأنه خلق من نار والملائكة لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسون ولا يعصون ، وليس كذلك إبليس ، قد عصى واستكبر ، والملائكة ليسوا من الجن ، وإبليس من الجن ، والملائكة رسل الله ، وإبليس ليس كذلك ، وإبليس أول خليفة الجن وأبوم ، كما أن آدم صلى الله عليه وسلم أول خليفة الانس وأبوم . قال الحسن : ولما كان إبليس مأموراً مع الملائكة استثناء الله تعالى ، وكان اسم إبليس شيئاً آخر ، فلما عصى الله تعالى سماه بذلك وكان مؤمناً عابداً في السماء حتى عصى ربه فأهبط إلى الأرض .

قوله سبحانه وتعالى (قَالَ مِمَّنْكَ إِلَّا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ) في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن هذه الآية تدل على أنه تعالى لما أمر الملائكة بالسجود . فإن ذلك الأمر قد تناول إبليس ، وظاهر هذا يدل على أن إبليس كان من الملائكة ، إلا أن الدلائل التي ذكرناها تدل على أن الأمر ليس كذلك . وأما الاستثناء فقد أجابنا عنه في سورة البقرة .

(المسألة الثانية) ظاهر الآية يقتضي أنه تعالى ، طلب من إبليس ما منعه من ترك السجود ، وليس الأمر كذلك . فإن المقصود طلب ما منعه من السجود ، ولهذا الاشكال حصل في الآية قولان :

(القول الأول) وهو المشهور أن كلمة (لا) صلة زائدة ، والتقدير : ما منعه أن تسجد ؟ وله نظائر في القرآن كقوله (لا أقسم بيوم القيامة) معناه : أقسم . وقوله (وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون) أي يرجعون . وقوله (لئلا يعلم أهل الكتاب) أي لئلا يعلم أهل الكتاب . وهذا قول الكسائي ، والقراء ، والزجاج ، والأكثرين .

(والقول الثاني) أن كلمة (لا) ههنا مفيدة وليست لنفوا وهذا هو الصحيح ، لأن الحكم

بأن كلمة من كتاب الله لغو لا فائدة فيها مشكل صعب ، وعلى هذا القول في تأويل الآية وجهان :
 الأول : أن يكون التقدير : أى شيء منكم عن ترك السجود ١٩ ويكون هذا الاستفهام على سبيل
 الإنكار ومعناه : أنه ما منكم عن ترك السجود ١٩ كقول القائل لمن ضربه ظمأ : ما الذى منكم
 من ضربى ، أدينك ، أم عقالك ، أم حياؤك ١٩ والمعنى : أنه لم يوجد أحد هذه الأمور ، وما امتنع
 من ضربى . الثانى : قال القاضى : ذكر الله المنع وأراد الداعي فكأنه قال : مادعاك إلى أن لا تسجد ١٩
 لأن مخالفة أمر الله تعالى حالة عظيمة يستوجب منها ويسأل عن الداعي إليها .

(المسألة الثالثة) احتج العلماء بهذه الآية على أن صيغة الأمر قيد الوجوب ، فقالوا : إنه
 تعالى ذم إبليس بهذه الآية على ترك ما أمر به ولو لم يفد الأمر الوجوب لما كان مجرد ترك المسأور
 به موجبا للدم .

فان قالوا : هب أن هذه الآية تدل على أن ذلك الأمر كان يفيد الوجوب ، فلعل تلك الصيغة
 في ذلك الأمر كانت قيد الوجوب . فلم قلتم إن جميع الصيغ يجب أن تكون كذلك ؟

قلنا : قوله تعالى (ما منكم ألا تسجدوا لله) يفيد تعليل ذلك الذم بمجرد ترك الأمر ، لأن
 قوله (إذا أمرتكم) مذکور في معرض التعليل ، والمذكور في قوله (إذا أمرتكم) هو الأمر من
 حيث أنه أمر لا كونه أمرا مخصوصا في صورة مخصوصة ، وإذا كان كذلك ، وجب أن
 يكون ترك الأمر من حيث أنه أمر موجبا للدم ، وذلك يفيد أن كل أمر فانه يقتضى الوجوب
 وهو المطلوب .

(المسألة الرابعة) احتج من زعم أن الأمر يفيد الفور بهذه الآية قال : إنه تعالى ذم
 إبليس على ترك السجود في الحال ، ولو كان الأمر لا يفيد الفور لما استوجب هذا الذم بترك
 السجود في الحال .

(المسألة الخامسة) اعلم أن قوله تعالى (ما منكم ألا تسجدوا لله) طلب الداعي الذى دعاه إلى ترك
 السجود ، فحكى تعالى عن إبليس ذكر ذلك الداعي ، وهو أنه قال (أنا خير منه خلقتى من نار
 وخلقته من طين) ومعناه : أن إبليس قال إنما لم أسجد لأدم ، لأنى خير منه ، ومن كان خيرا من غيره
 فانه لا يجوز أمر ذلك الأكل بالسجود لذلك الأدون ثم بين المقدمة الأولى وهو قوله (أنا خير منه)
 بأن قال (خلقتى من نار وخلقته من طين) والنار أفضل من الطين والمخلوق من الأفضل أفضل ، فوجب
 كون إبليس خيرا من آدم . أما بيان أن النار أفضل من الطين ، فلأن النار مشرق طوى لطيف خفيف

حار يابس مجاور لجواهر السموات ملاصق لها ، والطين مظلم سفلى كيف قبيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السموات ، وأيضا فالنار قوية التأثير والفعل ، والأرض ليس لها إلا القبول والانفعال . والفعل أشرف من الانفعال ، وأيضا فالنار مناسبة للحرارة التريزية وهي مادة الحياة ، وأما الأرضية والبرد واليبس فهما مناسبان الموت . والحياة أشرف من الموت ، وأيضا فنضج الثمار متعلق بالحرارة ، وأيضا فسن الفو من النبات لما كان وقت كمال الحرارة كان غاية كمال الحيوان حاصلًا في هذين الوقتين ، وأما وقت الشيخوخة ، فهو وقت البرد واليبس المناسب للأرضية ، لا جرم كان هذا الوقت أردأ أوقات عمر الانسان ، فأما بيان أن المخلوق من الأفضل أفضل فظاهر ، لأن شرف الاصول يوجب شرف الفروع . وأما بيان أن الأشرف لا يجوز أن يؤمر بخدمة الادون فثلاثة قد قرر في المقول أن من أمر أبا حنيفة والشافعي وسائر أكابر الفقهاء بخدمة فقيه نازل الدرجة كان ذلك قبيحا في المقول ، فهذا هو تقرير لشبهة إبليس . فنقول : هذه الشبهة مركبة من مقدمات ثلاثة . أولها : أن النار أفضل من التراب ، فهذا قد تكلمنا فيه في سورة البقرة . وأما المقدمة الثانية : وهي أن من كانت مادته أفضل فصورته أفضل ، فهذا هو محل النزاع والبحث ، لأنه لما كانت الفضيلة عطية من الله ابتداء لم يلزم من فضيلة المادة فضيلة الصورة . ألا ترى أنه يخرج الكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر ، والنور من الظلمة والظلمة من النور ، وذلك بدل على أن الفضيلة لا تحصل إلا بفضل الله تعالى لا بسبب فضيلة الأصل والجوهر . وأيضا التكليف إنما يتناول الحى بعد انتهائه إلى حد كمال العقل ، فالمعتبر بما انتهى اليه لا بما خلق منه ، وأيضا فالفضل إنما يكون بالأعمال وما يتصل بها لا بسبب المادة . ألا ترى أن الحبشى المؤمن مفضل على القرشى الكافر .

(المسألة السادسة) احتج من قال : أنه لا يجوز تخصيص عموم النص بالقياس بأنه لو كان تخصيص عموم النص بالقياس جائزا لما استوجب إبليس هذا الدم الشديد والتوبيخ العظيم ، ولما حصل ذلك دل على أن تخصيص عموم النص بالقياس لا يجوز ، وبيان الملازمة أن قوله تعالى للملائكة (اسجدوا لآدم) خطاب عام يتناول جميع الملائكة . ثم إن إبليس أخرج نفسه من هذا العموم بالقياس . وهو أنه مخلوق من النار والنار أشرف من الطين ، ومن كان أصله أشرف فهو أشرف ، فيلزم كون إبليس أشرف من آدم عليه السلام ، ومن كان أشرف من غيره ، فانه لا يجوز أن يؤمر بخدمة الادون الأدنى . والدليل عليه أن هذا الحكم ثابت في جميع النظائر ، ولا معنى للقياس إلا ذلك ، ثبت أن إبليس ما عمل في هذه الواقعة شيئا إلا أنه خصص عموم قوله تعالى

للملائكة (اسجدوا آدم) بهذا القياس ، فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لوجب أن لا يستحق إبليس الذم على هذا العمل ؛ وحيث استحق الذم الشديد عليه ، علمنا أن تخصيص النص بالقياس لا يجوز ، وأيضا ففي الآية دلالة على صحة هذه المسألة من وجه آخر ، وذلك لأن إبليس لما ذكر هذا القياس قال تعالى (اصط منها فإني يكون لك أن تكبر فيها) فوصف تعالى إبليس بكونه متكبرا بعد أن حكى عنه ذلك القياس الذي يوجب تخصيص النص ، وهذا يقتضي أن من حاول تخصيص عموم النص بالقياس تكبر على الله ، ولما دلت هذه الآية على أن تخصيص عموم النص بالقياس تكبر على الله ، ودلت هذه الآية على أن التكبر على الله يوجب العقاب الشديد والخراج من زمرة الأولياء ، والادخال في زمرة للمومنين ، ثبت أن تخصيص النص بالقياس لا يجوز . وهذا هو المراد مما نقله الراشد في البسيط ، عن ابن عباس أنه قال : كانت الطاعة أولى بإبليس من القياس ، فصلى ربه وقاس ، وأول من قاس إبليس ، فكفر بقياسه ، فن قاس الدين بشيء من رأيه قرنه الله مع إبليس . هذا جملة الالفاظ التي نقلها الراشد في البسيط عن ابن عباس .

فان قيل : القياس الذي يطل النص بالكلية باطل .

أما القياس الذي يخص النص في بعض الصور فلم قلتم أنه باطل ؟ وقررره أنه لو قبح أمر من كان مخلوقا من النار بالسجود لمن كان مخلوقا من الأرض ، لكان قبح أمر من كان مخلوقا من النار المحض بالسجود لمن كان مخلوقا من الأرض أولى وأقوى ، لأن النار أشرف من النار ، وهذا القياس يقتضي أن يقبح أمر أعيد من الملائكة بالسجود لآدم ، فهذا القياس يقتضي رفع مدلول النص بالكلية وأنه باطل .

وأما القياس الذي يقتضي تخصيص مدلول النص العام ، لم قلتم : إنه باطل ؟ فهذا سؤال حسن أوردته على هذه الطريقة وما رأيت أحدا ذكر هذا السؤال ويمكن أن يجابه عنه ، فيقال : ان كونه أشرف من غيره يقتضي قبح أمر من لا يرضى أن يلجأ إلى خدمة الأدنى الادون ، أما لو رضى ذلك الشريف بتلك الخدمة لم يقبح ، لأنه لا اعتراض عليه في أنه يسقط حق نفسه ، أما الملائكة فقد رضوا بذلك ، فلا بأس به ، وأما إبليس فانه لم يرض بأسقاط هذا الحق ، فوجب أن يقبح أمره بذلك السجود ، فهذا قياس مناسب ، وأنه يوجب تخصيص النص ولا يوجب رفعه بالكلية ولا إبطاله . فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا ، لما استوجب الذم العظيم ، فلما استوجب استحقاق هذا الذم العظيم في حقه علمنا أن ذلك إنما كان لأجل أن تخصيص النص بالقياس غير جائز . والله أعلم .

قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ

الصَّاعِرِينَ ﴿١٣﴾

(المسألة السابعة) قوله تعالى (ما منك أن لا تسجد) لاشك أن قائل هذا القول هو الله لأن قوله (إذ أمرتك) لا يليق إلا بالله سبحانه .

وأما قوله (خلقني من نار) فلا شك أن قائل هذا القول هو إبليس .

وأما قوله (قال فاهبط منها) فلا شك أن قائل هذا القول هو الله تعالى ، ومثل هذه المناظرة بين الله سبحانه وبين إبليس مذكور في سورة (ص) على سبيل الاستقصاء .

إذا ثبت هذا فنقول : أنه لم يتفق لأحد من أكابر الأنبياء عليهم السلام مكالمه مع أقدم مثل ما اتفق لإبليس ، وقد عظم الله تشريف موسى بأن كلمه حيث قال (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) وقال (وكلم الله موسى تكليماً) فإن كانت هذه المكالمه (تفيد الشرف العظيم) فكيف حصلت على أعظم الوجوه لإبليس ؟ وإن لم توجب الشرف العظيم ، فكيف ذكره الله تعالى في مرضي التشريف الكامل لموسى عليه السلام ؟

والجواب : أن بعض العلماء قال : إنه تعالى قال لإبليس على لسان من يؤدي إليه من الملائكة ما منكم من السجود ؟ ولم يسلم أنه تعالى تكلم مع إبليس بلا واسطة . قالوا : لأنه ثبت أن غير الأنبياء لا يخاطبهم الله تعالى إلا بواسطة ، ومنهم من قال : أنه تعالى تكلم مع إبليس بلا واسطة ، ولكن على وجه الإهانة بدليل أنه تعالى قال له (فاخرجك من الصاغرين) وتكلم مع موسى ومع سائر الأنبياء عليهم السلام على سبيل الإكرام . ألا ترى أنه تعالى قال لموسى (وأنا اخترتك) وقال له (واصطعنتك لنفسى) وهذا نهاية الإكرام .

(المسألة الثامنة) قوله تعالى (فاهبط منها) قال ابن عباس : يريد من الجنة ، وكانوا في جنة عدن وفيها خلق آدم . وقال بعض المتأخرين : أنه إنما أمر بالمهبوط من السماء ، وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في سورة البقرة (فما يكون لك أن تتكبر فيها) أي في السماء . قال ابن عباس : يريد أن أهل السموات ملائكة متواضعون عاشقون فاخرجك من الصاغرين ، والصغار الذلة . قال الزجاج : إن إبليس طلب التكبر فابتلاه الله تعالى بالذلة والصغار تنبيهاً على محبة ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم (من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله) وقال بعضهم : لما أظهر الاستكبار ألبس الصغار . والله أعلم .

قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ ﴿١٤﴾ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ﴿١٥﴾ قَالَ فَمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ لَا تَجِدُنِي إِلَّا يَدَيْهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ﴿١٧﴾

قوله سبحانه وتعالى (قال أنظرنى إلى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لا تينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين)

فى الآية مسائل .

(المسألة الأولى) قوله تعالى (قال أنظرنى إلى يوم يبعثون) يدل على أنه طلب الانظار من الله تعالى إلى وقت البعث وهو وقت النفخة الثانية حين يقوم الناس لرب العالمين . ومقصوده أنه لا يذوق الموت فلم يعطه الله تعالى ذلك . بل قال إنك من المنظرين ثم مهنا قولان : الأول : أنه تعالى أنظره إلى النفخة الأولى لأنه تعالى قال فى آية أخرى (إنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم) والمراد منه اليوم الذى يموت فيه الأحياء كلهم ، وقال آخرون : لم يوقت الله له أجلا بل قال (إنك من المنظرين) وقوله فى الأخرى (إلى يوم الوقت المعلوم) المراد منه . الوقت المعلوم فى علم الله تعالى . قالوا : والدليل على صحة هذا القول أن البليس كان مكلفا والمكلف لا يجوز أن يعلم أن الله تعالى أخر أجله إلى الوقت الفلانى لأن ذلك المكلف يعلم أنه متى تاب قبلت توبته فإذا علم أن وقت موته هو الوقت الفلانى أقدم على المعصية بقلب فارغ ، فإذا قرب وقت أجله تاب عن تلك المعاصى . ثبت أن تعريف وقت الموت بعبته يجرى مجرى الاغراء بالقيح ، وذلك غير جائز على الله تعالى .

وأجاب الأولون : بأن تعريف الله عز وجل كونه من المنظرين إلى يوم القيامة لا يقتضى اغراءه بالقيح لأنه تعالى كان يعلم منه أنه يموت على أقبح أنواع الكفر والفسق سواء أعله بوقت موته أو لم يعلمه بذلك ، فلم يكن ذلك لاعلام موجبا اغراءه بالقيح ، ومثاله أنه تعالى عرف أنبياءهم أنهم يموتون على الطهارة والعصمة ، ولم يكن ذلك موجبا اغراءهم بالقيح لأجل أنه تعالى علم منهم سواء عرفهم تلك الحالة أو لم يعرفهم هذه الحالة أنهم يموتون على الطهارة والعصمة . فلما كان

لا يتفاوت حالهم بسبب هذا التعريف لا جرم ما كان ذلك التعريف اغواء بالفتح فكنا هنا، والله أعلم .

(المسألة الثانية) قول إبليس (فيا أغويته) يدل على أنه أضاف اغواءه إلى الله تعالى، وقوله في آية أخرى (فيعزتك لأغوينهم أجمعين) يدل على أنه أضاف اغواء العباد إلى نفسه . فالأول: يدل على كونه على مذهب الجبر . والثاني: يدل على كونه على مذهب القدر، وهذا يدل على أنه كان متحيزاً في هذه المسألة، أو يقال: أنه كان يعتقد أن الاغواء لا يحصل إلا بالمعنى لجعل نفسه مغواً لغيره من الغاوين، ثم زعم أن المعنى له هو الله تعالى قطعاً للتسلسل، واختلف الناس في تفسير هذه الكلمة، أما أصحابنا فقالوا: الاغواء إيقاع النقيض في القلب، والتي هي الاعتقاد الباطل وذلك يدل على أنه كان يعتقد أن الحق والباطل إنما يقع في القلب من الله تعالى . أما المعتزلة فلم يهتبا مقامان: أحدهما: أن يفسروا النقيض بما ذكرناه . والثاني: أن يذكروا في تفسيره وجهاً آخر (أما الوجه الأول) فلم يهتبا فيه أعذار . الأول: أن قالوا هذا قول إبليس فبأن إبليس اعتقد أن غايتي النقيض والجهل والكفر هو الله تعالى، إلا أن قوله ليس بحجة . الثاني: قالوا: إن الله تعالى لما أمر بالسجود لآدم فعند ذلك ظهر غيبه وكتمه فلما أن يضيف ذلك النقيض إلى الله تعالى بهذا المعنى، وقد يقول القائل: لا تخملي على ضربك أي لا تفعل ما ضربك عنده . الثالث: (قال رب بما أغويته لأفعلن لهم) والمعنى: أنك بما لعنتي بسبب آدم فانا لأجل هذه العداوة ألقى الوسوس في قلوبهم . الرابع: (رب بما أغويته) أي خيبتني من جنتك عقوبة على عملي لأفعلن لهم .

(الوجه الثاني) في تفسير الاغواء - الاهلاك - ومنه قوله تعالى (فسوف يلقون غيا) أي هلاكاً وويلًا، ومنه أيضاً قولهم: غوى الفصيل يغوى غوى إذا أكثر من اللبن حتى يفسد جوفه، ويشارف الهلاك والعطب، وفسروا قوله (إن كان الله يريد أن يغويكم) إن كان الله يريد أن يهلككم بتناذك. الحق، فهذه جملة الوجه المذكورة .

واعلم أنا لا نبالغ في بيان أن المراد من الاغواء في هذه الآية الاخلال، لأن حاصله يرجع إلى قول إبليس . وأنه ليس بحجة، إلا أننا نقيم البرهان القيني على أن المعنى لا إبليس هو الله تعالى، وذلك لأن الغاوى لا بد له من مغو، كما أن المتحرك لا بد له من محرك، والسالك لا بد له من مسكن، والمهتدى لا بد له من هاد . فلما كان إبليس غاويًا فلا بد له من مغوى، والمعنى له إما أن يكون نفسه أو مخلوقاً آخر أو الله تعالى، والأول: باطل . لأن العاقل لا يختار الغواية مع

العلم بحكومتها غواية . والثاني : باطل وإلا لزم إما التسلسل وإما القور . والثالث : هو المقصود . والله أعلم .

(المسألة الثالثة) الباء في قوله (فيا أغويته) فيه وجوه : الأول : انه باء القسم أى باغوائك إياي لأقصدن لم صراطك المستقيم أى ، بقدرتك على وتخاذ سلطانك في لأقصدن لم على الطريق المستقيم الذى يسلكونه إلى الجنة ، بأن أزين لم الباطل ، وما يكسبهم المآثم ، ولما كانت (الباء) باء القسم كانت (اللام) جواب القسم (وما) بتأويل المصدر (أغويته) صلتها . والثاني : أن قوله (فيا أغويته) أى فيسبب اغوائك إياي لأقصدن لم ، والمراد انك لما أغويته فأنا أيضا أسعى في اغوائهم . الثالث : قال بعضهم (ما) في قوله (فيا أغويته) للاستفهام . كأنه قيل : بأى شيء ويطى ثم ابتدأ وقال (لأقصدن لم) وفيه إشكال ، وهو أن اثبات الالف إذا أدخل حرف الجر على «ما» الاستفهامية قليل .

(المسألة الرابعة) قوله (لأقصدن لم صراطك المستقيم) لاختلاف بين التحويين أن «على» محذوف والتقدير : لأقصدن لم على صراطك المستقيم . قال الزجاج : مثله قولك ضرب زيد الظاهر والباطن والمعنى على الظاهر والباطن . والله كلمة «على» جائز ، لأن الصراط ظرف في المعنى : فاحتمل ما يستعمله لليوم واليلة ، في قوله آتيك غدا وفي غد .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (لأقصدن لم صراطك المستقيم) فيه إبعثات .

(البحث الأول) المراد منه انه يواطىء على الافساد مواظبة لا يفتر عنها ، ولهذا المعنى ذكر القمود لأن من أراد أن يبالغ في تكميل أمر من الأمور قد حتى يصير فارغ البال فيمكنه اتمام المقصود ومواظبته على الافساد هي مواظبته على الوسوسة حتى لا يفتر عنها .

(والبحث الثاني) ان هذه الآية تدل على أنه كان عالما بالدين الحق والمنهج الصحيح ، لأنه قال (لأقصدن لم صراطك المستقيم) وصراط الله المستقيم هو دينه الحق .

(البحث الثالث) الآية تدل على أن إبليس كان عالما بأن الذى هو عليه من المنه والاعتقاد هو محض التوابع والضلال ، لأنه لو لم يكن كذلك لما قال (رب بما أغويته) وأيضا كان عالما بالدين الحق ، ولولا ذلك لما قال (لأقصدن لم صراطك المستقيم)

وإذا ثبت هذا فكيف يمكن : أن يرضى إبليس بذلك المنهج مع طه بكونه ضلالا وغواية ويكونه مضادا للدين الحق ومنافيا للصراط المستقيم . فإن المرء إنما يستعد القاسد إذا غلب على ظنه كونه حقا ، فأما مع العلم بأنه باطل وضلال وغواية يستحيل أن يحتار به ورضى به ويمتدحه .

واعلم ان من الناس من قال ان كفر إبليس كفر عناد لا كفر جهل لأنه متى علم ان مذهبه ضلال وضراية ، فقد علم ان ضده هو الحق ، فكان إنكاره إنكاراً بمحض اللسان ، فكان ذلك كفر عناد، ومنهم من قال لا بل كفره كفر جهل وقوله (فيها أغويتني) وقوله (لأفقدن لهم صراطك المستقيم) يريد به في زعم الخصم ، وفي اعتقاده . والله أعلم .

(المسألة الخامسة) احتج أصحابنا بهذه الآية في بيان انه لا يجب على الله رعاية مصالح العبد في دينه ولا في دنياه وتقريره ان إبليس استعمل الزمان الطويل فأمهله الله تعالى ، ثم بين انه إنما استعمله لاغواء الخلق وإضلالهم وإلقاء الوسوس في قلوبهم ، وكان تعالى عالماً بأن أكثر الخلق يعطيونه ويقبلون وسوسته كآل قال تعالى (ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقاً من المؤمنين) فثبت بهذا أن إغطار إبليس ، وإمهاله هذه المدة الطويلة يقتضى حصول المفاسد العظيمة والكفر الكبير ، فلو كان تعالى مراصياً لمصالح العباد لامتنع أن يمهله ، وأن يمكنه من هذه المفاسد بحيث أظفروا وأمهله فلما أنه لا يجب عليه شيء من رعاية المصالح أصلاً ، وبما يقوى ذلك انه تعالى بعث الأنبياء دعاء إلى الخلق ، وعلم من حال إبليس انه لا يدعو إلا إلى الكفر والضلال ، ثم انه تعالى أمات الأنبياء الذين هم الدعاة للخلق ، وأبقى إبليس وسائر الشياطين الذين هم الدعاة للخلق إلى الكفر والباطل ومن كان يريد مصالح العباد امتنع منه أن يفعل ذلك . قالت المعتزلة : اختلف شيوخنا في هذه المسألة . فقال الجبائي : انه لا يختلف الحال بسبب وجوده وعدمه ، ولا يضل بقوله أحد إلا من لو فرضنا عدم إبليس لكان يضل أيضاً ، والدليل عليه قوله تعالى (وما أتمم عليه بغايتين إلا من هو صال المجهم) ولأنه لو ضل به أحد لكان بقاؤه مفسدة . وقال أبو هاشم يجوز أن يضل به قوم ، ويكون خلقه جارياً مجرى خلق زيادة الشهوة ، فان هذه الزيادة من الشهوة لا توجب فعل التبيح إلا ان الامتناع منها يصير أشق ، ولأجل تلك الزيادة من المشقة تحصل الزيادة في الثواب ، فكذا هنا بسبب إبقاء إبليس يصير الامتناع من التبايح أشد وأشق ، ولكنه لا ينتهي إلى حد الإلجام والاكراه .

والجواب : أما قول أبي علي ضعيف ، وذلك لأن الشيطان لا يد وأن يزين التبايح في قلب الكافر ويحسنها إليه ، ويذكره مافي التبايح من أنواع اللذات والطيّبات ، ومن المعلوم أن حال الانسان مع حصول هذا التذكير والتزين لا يكون مساوياً لحاله عند عدم هذا التذكير ، وهذا التزين والدليل عليه العرف ، فان الانسان إذا حصل له جلساء يرغبونه في أمر من الأمور ويحسنونه في عينه ويسهلون طريق الوصول إليه ويواطئون على دعوته إليه ، فانه لا يكون حاله في

الاقدام على ذلك الفعل كآله إذا لم يوجد هذا التذكير والتحسين والتزيين . والعلم به ضروري ، وأما قول أبي هاشم فضعيف أيضا لأنه إذا صار حصول هذا التذكير والتزيين حاصلا للرب على الاقدام على ذلك النبيج كان ذلك سميا في القائه في المفسدة ، وما ذكره من خلق الزيادة في الشهوة ، فهو حجة أخرى لنا في أن الله تعالى لا يراعى المصلحة ، فكيف يمكنه أن يحتج به ؟ والذي يقر به غاية التقرير : أن لسبب حصول تلك الزيادة في الشهوة يقع في الكفر وعقاب الابد ، ولو احترز عن تلك الشهوة فغايته انه يرداد ثوابه من الله تعالى بسبب زيادة تلك المشقة وحصول هذه الزيادة من الثواب شيء لا حاجة اليه البتة ، إما دفع العقاب المؤبد فاليه أعظم الحاجات ، فلو كان آله العالم مراعىا لمصالح العباد لاستحال أن يهمل الأهم الأكل الأعظم لطلب الزيادة التي لا حاجة اليها ولا ضرورة ، فثبت فساد هذه المذاهب وأنه لا يجب على الله تعالى شيء أصلا . والله أعلم بالصواب أما قوله تعالى ﴿ثم لا يتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمنهم وعن شمائلهم ولا نجد أكثرهم شاكرين﴾ فقيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في ذكر هذه الجهات الأربع قولان :

﴿القول الأول﴾ ان كل واحد منها يختص بنوع من الآلة في الدين . والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها : أحدها ﴿ثم لا يتينهم من بين أيديهم﴾ يعني أشككم في صحة البعث والقيامة (ومن خلفهم) ألقى إليهم ان الدنيا قديمة أزلية . وثانيها ﴿ثم لا يتينهم من بين أيديهم﴾ والمعنى أقرهم عن الرغبة في سعادات الآخرة (ومن خلفهم) يعني أقوى رغبتهم في لذات الدنيا وطياتها وأحسنها في أعينهم ، وعلى هذين الوجهين فالمراد من قوله ﴿بين أيديهم﴾ الآخرة لأنهم يردون عليها ويصلون اليها ، فهي بين أيديهم ، وإذا كانت الآخرة بين أيديهم كانت الدنيا خلفهم لأنهم يحفظونها . وثالثها وهو قول الحاكم والسدي (من بين أيديهم) يعني الدنيا (ومن خلفهم) الآخرة ، وإنما فرسنا (بين أيديهم) بالدنيا ، لأنها بين يدي الانسان يسعى فيها ويشاهدها ، وأما الآخرة فهي تأتي بعد ذلك . ورابعها (من بين أيديهم) في تكذيب الأنبياء والرسل الذين يكونون حاضرين (ومن خلفهم) في تكذيب من تقدم من الأنبياء والرسل .

وأما قوله ﴿وعن أيمنهم وعن شمائلهم﴾ فقيه وجوه : أحدها (عن أيمنهم) في الكفر بالبسطة (وعن شمائلهم) في أنواع المعاصي . وثانيها (عن أيمنهم) في الصرف عن الحق (وعن شمائلهم) في الترغيب في الباطل . وثالثها (عن أيمنهم) يعني أقرهم عن الحسنات (وعن شمائلهم) أقوى دواعيهم في السيئات . قال ابن الأنباري : وقول من قال ، الإيمان كناية عن الحسنات ،

والشمال عن الشمال . قول حسن ، لأن العرب تقول : اجعلنى فى يمينك ولا تجعلنى فى شمالك ، يريد اجعلنى من القدمين عندك ولا تجعلنى من المؤخرين . وروى أبو عبيد عن الأصمعى أنه يقال : هو عندنا باليمين أى بمنزلة حسنة ، وإذا خبث منزلة قال : أنت عندى بالشمال ، فهذا تلخيص ما ذكره المفسرون فى تفسير هذه الجهات الأربع . أما حكاية الاسلام فقد ذكرناها وجوهاً أخرى . أولها : وهو الأقوى الأشرف أن فى البدن قوى أربعة ، هى المرجية لقوات السعادات الروحية ، فأحدها : القوة الخالية التى يجتمع فيها مثل المحسوسات وصورها . وهى موضوعة فى البطن المقدم من الدماغ ، وصور المحسوسات إنما ترد عليها من مقدمها ، وإليه الإشارة بقوله (من بين أيديهم) (والقوة الثانية) القوة الوهمية التى تحكم فى غير المحسوسات بالأحكام المناسبة للمحسوسات ، وهى موضوعة فى البطن المؤخر من الدماغ ، وإليها الإشارة بقوله (ومن خلفهم)

(والقوة الثالثة) الشهوة وهى موضوعة فى الكبد وهى من بين البدن .

(والقوة الرابعة) الغضب ، وهو موضوع فى البطن الأيسر من القلب ، فهذه القوى الأربع هى التى تولد عنها أحوال توجب زوال السعادات الروحية والشياطين الخارجة مالم تستمن بشئ . من هذه القوى الأربع ، لم تقدر على إلقاء الوسوسة ، فهذا هو السبب فى تعيين هذه الجهات الأربع ، وهو وجه حقيق شريف . وثانها : أن قوله (لآتينهم من بين أيديهم) المراد منه الشبهات المبنية على التشبيه . أما فى الذات والصفات مثل شبه المجسمة . وأما الأفعال : مثل شبه المعتزلة فى التعديل والتخويف والتحسين والتفويض (ومن خلفهم) المراد منه الشبهات الناشئة عن التعطيل ، وإنما جعلنا قوله (من بين أيديهم) لشبهات التشبيه ، لأن الإنسان يشاهد هذه الجسائيات وأحوالها ، فهى حاضرة بين يديه ، فيعتقد أن الغائب يجب أن يكون مساوياً لهذا الشاهد ، وإنما جعلنا قوله (ومن خلفهم) كناية عن التعطيل ، لأن التشبيه عين التعطيل ، فلما جعلنا قوله (من بين أيديهم) كناية عن التشبيه وجب أن يجعل قوله (ومن خلفهم) كناية عن التعطيل . وأما قوله (وعن أيديهم) فالمراد منه الترغيب فى ترك المأثورات (وعن شمالهم) الترغيب فى فعل المنهات . وثالثها : قل عن شقيق رحمه الله أنه قال : مامن صباح إلا ويأتى الشيطان من الجهات الأربع ، من بين يدي ومن خلفي ، وعن يميني وعن شمالي . أما من بين يدي فيقول : لا تخف فإن الله غفور رحيم ، فأقرأ (وإني لنفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً) وأما من خلفي : فيخوفني من وقوع أولادي فى الفقر ، فأقرأ (وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها) وأما من قبل يميني : فيأتييني من قبل الله فأقرأ (والعاقبة للمتقين) وأما من قبل شمالي : فيأتييني من قبل الشهوات فأقرأ (وحيل بينهم وبين ما يشتهون)

(والقول الثاني) في هذه الآية أنه تعالى حكى عن الشيطان ذكر هذه الوجوه الأربعة ، والغرض منه أنه يبالغ في إلقاء الوسوسة ، ولا يقصر في وجه من الوجوه الممكنة البتة . وتقدير الآية : ثم لا يتينهم من جميع الجهات الممكنة بجميع الاعتبارات الممكنة . وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «إن الشيطان قعد لابن آدم بطريق الإسلام» فقال له : تدع دين آبائك فصباة فأسلم ، ثم قعد له بطريق الهجرة ، فقال له : تدع ديارك وتغرب فمصاء وهاجر ، ثم قعد له بطريق الجهاد فقال له : تقاتل فتقتل ، ويقسم مالك ، وتكبح امرأتك ، فصاء قتائل ، وهذا الخبر يدل على أن الشيطان لا يترك جهة من جهات الوسوسة إلا ويلقيها في القلب .

فان قيل : فلم لم يذكر مع الجهات الأربع من فوقهم ومن تحتهم .

قلنا : أما في التحقيق فقد ذكرنا أن القوى التي يتولد منها ما يوجب تقوية السعادات الروحانية ، فهي موضوعة في هذه الجوانب الأربعة من البدن . وأما في الظاهر : فيروى أن الشيطان لما قال هذا الكلام رقت قلوب الملائكة على البشر ، فقالوا يا إلها كيف يتخلص الإنسان من الشيطان مع كونه مستوليا عليه من هذه الجهات الأربع ، فأوحى الله تعالى إليهم أنه يبق للإنسان جبهتان : الفوق والتحت ، فإذا رفع يديه إلى فوق في الدعاء على سبيل الخضوع ، أو وضع جبهته على الأرض على سبيل الخضوع غفرت له ذنب سبعين سنة . والله أعلم .

(المسألة الثانية) أنه قال (من بين أيديهم ومن خلفهم) فذكر هاتين الجهتين بكلمة (من) ثم قال (وعن أيمانهم وعن شيائيلهم) فذكر هاتين الجهتين بكلمة (عن) ولا بد في هذا الفرق من فائدة . فنقول : إذا قال القائل جلس عن يمينه ، معناه أنه جلس متجاوبا عن صاحب اليمين غير ملتصق به . قال تعالى (عن اليمين وعن الشمال قعيد) فبين أنه حضر على هاتين الجهتين ملكان ، ولم يحضر في القدام والخلف ملكان ، والشيطان يتباعد عن الملك ، فلذا المنع خص اليمين والشمال بكلمة (عن) لأجل أنها حميد البعد والمباينة ، وأيضا فقد ذكرنا أن المراد من قوله (من بين أيديهم ومن خلفهم) الخيال ، والوهم ، والضرر الناشئ منهما هو حصول العقائد الباطلة ، وذلك هو حصول الكفر ، وقوله (وعن أيمانهم وعن شيائيلهم) الشهوة ، والغضب ، والضرر الناشئ منهما هو حصول الأعمال الشهوانية والنفسية ، وذلك هو المعصية ، ولا شك أن الضرر الحاصل من الكفر لازم ، لأن عقابه دائم . أما الضرر الجاصل من المعصية فسهل لأن عقابه منقطع ، فلهذا السبب خص هذين القسمين بكلمة (عن) تنبها على أن هذين القسمين في الزوم والاتصال دون القسم الأول . والله أعلم بمراده .

قَالَ أَخْرِجْ مِنْهَا مَذْئُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ

أَجْمَعِينَ «١٨»

(المسألة الثالثة) قال القاضي: هذا القول من إبليس كالدلالة على بطلان ما يقال: إنه يدخل في بدن ابن آدم ويخالطه، لأنه لو أمكنه ذلك لكان بأن يذكره في باب المبالغة أحق.

ثم قال تعالى حكاية عن إبليس أنه قال (ولا تجد أكثرهم شاكرين) وفيه سؤال: وهو أن هذا من باب النيب فكيف عرف إبليس ذلك فلماذا السبب اختلف العلباء فيه فقال بعضهم كان قد رآه في اللوح المحفوظ. فقال له على سبيل القطع واليقين. وقال آخرون: إنه قاله على سبيل الظن لأنه كان عازماً على المبالغة في تزيين الشهوات وتحسين الطيبات، وعلم أنها أشياء يرغب فيها أغلب على خلقه أنهم يقبلون قوله فيها على سبيل الأكثر والأغلب ويؤكد هذا القول بقوله تعالى (ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقاً) والعجب أن إبليس قال للحق سبحانه وتعالى (ولا تجد أكثرهم شاكرين) فقال الحق ما يطابق ذلك (وقليل من عبادي الشكور) وفي وجه آخر. وهو أنه حصل للنفس تسع عشرة قوة، وكلها تدعو النفس إلى اللذات الجسدية. والطيات الشهوانية نغمة منها هي الحواس الظاهرة، وخمس أخرى هي الحواس الباطنة. وإثان الشهوة والغضب. وسبعة هي القوى الكامنة، وهي المجاذبة. والماسكة، والمهاضمة. والدافعة، والناذية، والتامية، والمولدة فجميعها تسعة عشر وهي بأسرها تدعو النفس إلى عالم الجسم وترغبها في طلب اللذات البدنية، وأما العقل فهو قوة واحدة، وهي التي تدعو النفس إلى عبادة الله تعالى وطلب السعادات الروحية ولا شك أن استيلاء تسع عشرة قوة أكل من استيلاء القوة الواحدة. لاسيما وتلك القوى التسعة عشر تكون في أول الخلقة قوية ويكون العقل ضعيفاً جداً وهي بمدقوتها يمسر جعلها ضعيفة مرجوحة فلما كان الأمر كذلك، لازم القطع بأن أكثر الخلق يكونون طالبين لهذه اللذات الجسدية معرضين عن معرفة الحق ومحبته فلماذا السبب قال (ولا تجد أكثرهم شاكرين) والله أعلم.

قوله تعالى «قال اخرج منها مذئوما مدحورا لمن تبعك منهم لأملاّن جهنم منكم أجمعين»

اعلم أن إبليس لما وعد بالافساد الذي ذكره، خاطبه الله تعالى بما يدل على الجزر والاهانة فقال (اخرج منها) من الجنة أو من السماء (مذئوما) قال الليث: ذأمت الرجل فهو مذئوم أي محقور والذام الاحتقار، وقال الفراء: ذأمته إذا عبته يقولون في المثل لا تدم الحسنة ذاماً. وقال ابن

وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا
هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٩﴾

الانبارى المفقوم المذموم قال ابن قتية مذموماً بأبلغ الذم قال أمية :
وقال لا بليس رب العباد أن اخرج دحيراً لعيناً ذموا
وقوله (مدحوراً) الدحر في اللغة الطرد والتعبد ، يقال دحره دحراً ودحوراً إذا طرده وبعده
ومنه قوله تعالى (ويقذفون من كل جانب دحوراً) وقال أمية :
وباذنه سجدوا لآدم كلهم إلا لعيناً غاطتاً مدحوراً
وقوله (لن تبك منهم اللام فيه لام القسم ، وجوابه قوله (لأملأن) قال صاحب الكشف
«وى عصمة عن عاصم (لن تبك) بكسر اللام بمعنى (لن تبك منهم) هذا الوعيد هو قوله (لأملأن
جهنم منكم أجمعين) وقيل : إن لأملأن في محل الابتداء (ولن تبك) خبره قال أبو بكر الانبارى
الكناية في قوله (لن تبك منهم) عائداً على ولد آدم لأنه حين قال (ولقد خلقناكم) كان مخاطباً لولد آدم
فرجمت الكناية بهم . قال القاضي : دلت هذه الآية على أن التابع والمتبوع ممتنعان في أن جهنم
تملأ منهما ثم إن الكافر تبعه ، فكذلك الفاسق تبعه فيجب القلع بدخول الفاسق النار ، وجوابه
أن المذكور في الآية أنه تعالى يملأ جهنم من تبعه ، وليس في الآية أن كل من تبعه فإنه يدخل جهنم
ففسط هذا الاستدلال ، ونقول هذه الآية تدل على أن جميع أصحاب البدع والضلالات يدخلون
جهنم لأن كلهم متابعون لا بليس . والله أعلم .

قوله تعالى «ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة
فكونا من الظالمين»

اعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل : أحدها أن قوله (اسكن) أمر تعبد أو أمرا باحة وإطلاق
من حيث أنه لا مشقة فيه . فلا يتعلق به التكليف . وثانيها : أن زوج آدم هو حواء ، ويجب أن
نذكر أنه تعالى كيف خاق حواء ، وثالثها : أن تلك الجنة كانت جنة الخلد ، أو جنة من جنات السماء
أو جنة من جنات الأرض . ورابعها : أن قوله (فكلا) أمر اباحه لا أمر تكليف . وخامسها :
أن قوله (ولا تقربا) نهى تنزيه أو نهى تحريم . وسادسها : أن قوله (هذه الشجرة) المراد شجرة
واحدة بالشخص أو النوع . وسابعها : أن تلك الشجرة أى شجرة كانت . وثامنها : أن ذلك الذنب

فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِمِهِمَا وَقَالَ
 مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ
 الْخَالِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ﴿٢١﴾ فَدَلَاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا
 الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوَاتِمُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا
 رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلَّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٢٢﴾

كان صغيرا أو كبيرا . وتاسعا : أنه ما المراد من قوله (فكونا من الظالمين) وهل يلزم من كونه ظالما بهذا القربان الدخول تحت قوله تعالى (اللعنة الله على الظالمين) . وعاشرها : أن هذه الواقعة وقعت قبل نبوة آدم عليه السلام أو بعدها ، فهذه المسائل العشرة قد سبق تفصيلها وتقريرها في سورة البقرة فلا نعيد ، والذي بقي علينا من هذه الآية حرف واحد ، وهو أنه تعالى قال في سورة البقرة (وكلأ منها رغدا) بالواو ، وقال ههنا (فكلا) بالقاف . فالسبب فيه ، وجوابه من وجهين : الأول : أن الواو تغيد الجع المطلق ، والقاف تغيد الجع على سبيل التعقيب ، فالمفهوم من القاء نوع داخل تحت المفهوم من الواو ، ولانفاة بين النوع والجنس ، ففي سورة البقرة ذكر الجنس وفي سورة الاعراف ذكر النوع .

قوله تعالى ﴿فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما وورى عنهما من سواتمها وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكتين أو تكونا من الخالدين وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سواتمهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهما عن تلكا الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين﴾

يقال : وسوس إذا تكلم كلاما خفيا يكرره ، وبه نعى صوت الخلى وسواسا وهو فعل غير متعد كقولنا . ولولوت المرأة ، وقولنا : وعوج الذئب ، ورجل موسوس بكسر الواو . ولا يقال موسوس بالفتح ، ولكن موسوس له وموسوس اليه ، وهو الذى يلقى اليه الوسوسة ، ومعنى وسوس له فعل الوسوسة لأجله وسوس اليه ألقاها اليه ، وههنا سؤالات :

(السؤال الأول) كيف وسوس اليه وآدم كان فى الجنة وإليس أخرج منها

والجواب : قال الحسن : كان يوسوس من الأرض إلى السماء وإلى الجنة بالقوة الفوقية التي جعلها الله تعالى له ، وقال أبو مسلم الأصمعي : بل كان آدم وإبليس في الجنة لأن هذه الجنة كانت بعض جنات الأرض ، والذي يقوله بعض الناس من أن إبليس دخل في جوف الحية ودخلت الحية في الجنة فذلك القصة الركيكة مشهورة ، وقال آخرون : إن آدم وحواء ربما قربا من باب الجنة ، وكان إبليس واقفا من خارج الجنة على بابها ، فيقرب . فيقرب أحدهما من الآخر وتحصل الوسوسة هناك (السؤال الثاني) أن آدم عليه السلام كان يعرف ما بينه وبين إبليس من العداوة فكيف قبل قوله .

والجواب : لا يبعد أن يقال إن إبليس لقي آدم مرارا كثيرة ورغبه في أكل الشجرة بطرق كثيرة فلاجل المواظبة والمداومة على هذا التوجيه أثر كلامه في آدم عليه السلام .
(السؤال الثالث) لم قال (يوسوس لها الشيطان)
والجواب : معنى وسوس له أى فعل الوسوسة لأجله والله أعلم .

أما قوله تعالى (ليدنى لها) في هذا اللام قولان : أحدهما : أنه لام العاقبة كما في قوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) وذلك لأن الشيطان لم يقصد بالوسوسة ظهور عورتها ، ولم يعلم أنها إن أكلت من الشجرة بدت عوراتها ، وإنما كان قصده أن يجعلها على المعصية فقط . الثاني : لا يبعد أيضا أن يقال : إنه لام الفرض ثم فيه وجهان : أحدهما : أن يحصل بدو المورة كناية عن سقوط الحرمة وزوال الجاه ، والمعنى : أن غرضه من لقاء تلك الوسوسة إلى آدم زوال حرمة وزهاب منصبه . والثاني : لعله رأى في اللوح المحفوظ أو سمع من بعض الملائكة أنه إذا أكل من الشجرة بدت عورته ، وذلك يدل على نهاية الضرر وسقوط الحرمة ، فكان يوسوس إليه لحصول هذا الفرض ، وقوله (ما وورى عنهما من سواتهما) فيه مباحث :

(البحث الأول) ما وورى مأخوذ من الموارد يقال وارىته أى سترته . قال تعالى يورى سواة أخيه . وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعل لما أخبره برفاة أیه «اذهب فواره»
(البحث الثاني) السواة فرج الرجل والمرأة ، وذلك لأن ظهوره يسو الإنسان . قال ابن عباس رضى الله عنهما كأنهما قد ألبسا ثوبا يستر عورتها ، فلما عصيا زال عنهما ذلك الثوب فذلك قوله تعالى (فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سواتهما)
(البحث الثالث) دلت هذه الآية على أن كشف المورة من المنكرات وأنه لم يزل مستهجنًا

في الطباع مستقبها في العقول وقوله (مانها كما ربيكا عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) يمكن أن يكون هذا الكلام ذكره إبليس بحيث خاطب به آدم وحواء، ويمكن أيضا أن يكون وسوسة أَوْقَعها في قلوبهما، والأمران مرويان إلا أن الأغلب أنه كان ذلك على سبيل المخاطبة بدليل قوله تعالى (وقاسمهما إني لسكنا من الناصحين) ومعنى الكلام أن إبليس قال لهما في الوسوسة إلا أن تكونا ملكين وأراد به أن تكونا بمنزلة الملائكة إن أكلتما منها أو تكونا من الخالدين إن أكلتما، فرغبهما بأن أوهمهما أن من أكلها صار كذلك وأنه تعالى إنما نهاهما عنها لكي لا يكونا بمنزلة الملائكة ولا يخلدا، وفي الآية سوالات :

(السؤال الأول) كيف أطعم إبليس آدم في أن يكون ملكا عند الأكل من الشجرة مع أنه شاهد الملائكة متواضعين ساجدين له معترفين بفضله. والجواب : من وجوه : الأول : أن هذا المعنى أحد ما يدل على أن الملائكة الذين سجدوا لآدم هم ملائكة الأرض. أما ملائكة السموات وسكان العرش والكرسي والملائكة المقربون فما سجدوا البتة لآدم، ولو كانوا سجدوا له لكان هذا التلميح فاسدا غثلا. وثانيها : قل الواحدى عن بعضهم أنه قال : إن آدم علم أن الملائكة لا يموتون إلى يوم القيامة، ولم يعلم ذلك لنفسه فرض عليه إبليس أن يصير مثل الملك في البقاء، وأقول : هذا الجواب ضعيف، لأن على هذا التقدير المطلوب من الملائكة هو الخلود وحيث لا يلقى فرق بين قوله (إلا أن تكونا ملكين) وبين قوله (أو تكونا من الخالدين)

(والوجه الثاني) قال الواحدى : كان ابن عباس يقرأ ملكين ويقول : ما طعما في أن يكونا ملكين لكنهما استشرفا إلى أن يكونا ملكين، وإنما أتاهما الملعون من جهة الملك، ويدل على هذا قوله (هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى) وأقول هذا الجواب أيضا ضعيف، وبيانه من وجهين : الأول : هب أنه حصل الجواب على هذه القراءة : فهل يقول ابن عباس إن تلك القراءة المشهورة باطلة. أو لا يقول ذلك ؟ والأول باطل، لأن تلك القراءة قراءة متواترة، فكيف يمكن الطعن فيها، وأما الثاني : فمضى هذا التقدير الأشكال باق. لأن على تلك القراءة يكون بالتلميح قد وقع في أن يصير بواسطة ذلك الأكل من جملة الملائكة وحيث يعود السؤال .

(والوجه الثاني) أنه تعالى جعل سجود الملائكة والخلق له في أن يسكن الجنة، وأن يأكل منها رغدا كيف شاء وأراد، ولا مزيد في الملك على هذه الدرجة.

(السؤال الثاني) هل تدل هذه الآية على أن درجة الملائكة أكل وأفضل من درجة النبوة. والجواب من وجوه : الأول : أنا إذا قلنا إن هذه الواقعة كانت قبل النبوة لم يدل على ذلك

لأن آدم حين طلب الوصول إلى درجة الملائكة ما كان من الأنبياء ، وعلى هذا التقدير فزال الاستدلال . والثاني : ان بتقدير «أنت» تكون هذه الواقعة وقعت في زمان النبوة فظل آدم عليه السلام رغب في أن يصير من الملائكة في القدرة والقوة والشدة أو في خلقه الذات بأن يصير جوهرًا نورانيًا ، وفي أن يصير من سكان العرش والكرسى ، وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال (السؤال الثالث) نقل أن عمرو بن عبيد قال للحسن في قوله إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وفي قوله وقاسمهما قال عمر وقتل للحسن : فهل صدقاه في ذلك . فقال الحسن معاذ الله لو صدقاه لكانا من الكافرين ووجه السؤال : انه كيف يلزم هذا التكفير بتقدير : أن يصدقا إبليس في ذلك القول .

والجواب : ذكروا في تقرير ذلك التكفير انه عليه السلام لو صدق إبليس في الخلود لكان ذلك يوجب إنكار البعث والقيامة ، وانه كفر . ولقائل أن يقول : لانسلم أنه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر؟ ويانه من وجهين : الأول : ان لفظ الخلود محمول على طول المكث لاعلى الدوام ، وعلى هذا الوجه يتدفق ما ذكروه .

(الوجه الثاني) هب ان الخلود مفسر بالدوام ، إلا انا نسلم ان اعتقاد الدوام يوجب الكفر وتقريره ان العلم بأنه تعالى هل يميت هذا المكلف أو لا يميت ، علم لا يحصل إلا من دليل السمع فطمع تعالى ما بين في وقت آدم عليه السلام انه يميت الخلق ، ولما لم يوجد ذلك الدليل السمعي كان آدم عليه السلام يحوز دوام البقاء ، فلهذا السبب رغب فيه ، وعلى هذا التقدير : فالتكفير غير لازم .

(السؤال الرابع) ثبت بما سبق أن آدم وحواء لو صدقا إبليس فيما قال لم يلزم تكفيرهما ، فهل يقولون إنهما صدقاه فيه قطعاً؟ وإن لم يحصل القطع فهل يقولون إنهما ظنا أن الأمر كما قال؟ أو ينكرون هذا الظن أيضا .

والجواب : أن المحققين أنكروا حصول هذا التصديق قطعاً وظناً ، بل الصواب أنهما إنما أقصا على الأكل لنلبة الشهوة ، لأنهما صدقاه علماً أو ظناً كما نجد أنفسنا عند الشهوة تقدم على الفعل اذا زين لنا الغير مانسته ، وإن لم نعتقد أن الأمر كما قال .

(السؤال الخامس) قوله (إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) هذا الترغيب والتطبيع وقع في مجموع الأمرين أو في أحدهما .

والجواب : قال بعضهم : الترغيب كان في مجموع الأمرين ، لانه أدخل في الترغيب . وقيل : بل هو على ظاهره على طريقة التخيير .

ثم قال تعالى ﴿وقاسمهما إني لكأمن الناصحين﴾ أى وأقسم لهما إني لكأمن الناصحين .
فان قيل : المقاسمة أن تقسم لصاحبك ويقسم لك . تقول : قاسمت فلاناً أى حالفته ، وتقاسما
تحالفا ومنه قوله تعالى ﴿قاسموا بالله لتبيتهن وأهله﴾

قلنا : فيه وجوه : الأول : التقدير أنه قال : أقسم لكما إني لكأمن الناصحين . وقال له : أنقسم
بالله إنك لمن الناصحين ؟ لجعل ذلك مقاسمة بينهم . والثاني : أقسم لهما بالنصيحة ، وأقسم له بقبولها .
الثالث : أنه أخرج قسم إبليس على زنة المغالطة ، لأنه اجتهد فيه اجتهد المقاسم .

إذا عرفت هذا فنقول : قال قتادة : حلف لهما بالله حتى خدعهما . وقد يخدع المؤمن بالله ،
وقوله ﴿إني لكأمن الناصحين﴾ أى قال إبليس : إني خلقت قبلكما ، وأنا أعلم أحوال كثيرة من المصالح
والمفاسد لا تعرفانها فامثلا قولى أرشدكما .

ثم قال تعالى ﴿فدلاهما بغرور﴾ وذكر أبو منصور الأزهري لهذه الكلمة أصليين : أحدهما :
أصل الرجل العطشان يدلي رجليه في البئر ليأخذ الماء فلا يجد فيها ماء ، فوضعت التولية موضع
الطبع فيما لا فائدة فيه . فيقال : دلأه إذا أطمعه . الثاني ﴿فدلاهما بغرور﴾ أى أجراهما إبليس على
أكل الشجرة بغرور ، والأصل فيه دللها من الدل ، والدالة وهى الجرأة .

إذا عرفت هذا فنقول : قال ابن عباس ﴿فدلاهما بغرور﴾ أى غرهما باليمين ، وكان آدم يظن
أن أحدا لا يخلف بالله كاذبا . وعن ابن عمر رضى الله عنه : أنه كان إذا رأى من عبده طاعة وحسن
حالة أعتقه ، فكان عبيده يفعلون ذلك طلبا للمتنق . فقيل له : إنهم يخدعونك ، فقال : من خدعنا
بالله انخدعنا له .

ثم قال تعالى ﴿فلما ذاقا الشجرة بدت﴾ وذلك يدل على أنهما تناولا ليسير قصدا إلى معرفة
طعمه ، ولولا أنه تعالى ذكر في آية أخرى أنهما أكلا منها ؛ لكان ما في هذه الآية لا يدل على الأكل ،
لأن الذائق قد يكون ذائقا من دون أكل .

ثم قال تعالى ﴿بدت لهما وساوسهما﴾ أى ظهرت عوراتهما ، وزال النور عنهما (وطبقا بمحضفان)
قال الزجاج : معنى طفق : أخذ في الفعل (بمحضفان) أى يميلان ورقة على ورقة . ومنه قيل للذى
يرقع النمل خصاف ، وفيه دليل على أن كشف العورة قبيح من لدن آدم ، ألا ترى أنهما كيف
بادرا إلى الستر لما تقرر في عقليهما من قبح كشف العورة (وناداهما ربهما) قال عطاة : بلقى أن
الله ناداهما أفرارا منى يا آدم . قال بل حياء منك يارب ما ظننت أن أحدا يقسم باسمك كاذبا ، ثم
ناداه ربه أما خلقتك يدي ، أما ضخت فيك من روحي ، أما سمجت لك ملائكتي ، أما أسكنتك
في جنتي في جوارى !

قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ٢٣
 قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ٢٤
 قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ ٢٥ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أُنْزِلْنَا عَلَيْكُمْ
 لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ
 لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ ٢٦

ثم قال (وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين) قال ابن عباس: بين العداوة حيث أبي
 السجود وقال (الأمم لم صراطك المستقيم)

قوله تعالى «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»
 اعلم أن هذه الآية مفسرة في سورة البقرة، وقد ذكرنا هناك أن هذه الآية تدل على صدور
 الذنب العظيم من آدم عليه السلام، إلا أنا نقول: هذا الذنب إنما صدر عنه قبل النبوة. وعلى هذا
 التقدير فالسؤال زائل.

قوله تعالى «قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ قَالَ فِيهَا
 تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ»

اعلم أن هذا الذي تقدم ذكره هو آدم، وحواء، وإبليس، وإذا كان كذلك فقوله
 (اهبطوا) يجب أن يتناول هؤلاء الثلاثة (بعضكم لبعض عدو) يعني العداوة ثابتة بين الجن والإنس
 لا تزول البتة. وقوله (فيها تحيون) الكناية عائدة إلى الأرض في قوله (ولكم في الأرض) والمراد
 في الأرض تمشون وفيها تموتون ومنها تخرجون إلى البعث والقيامة. قرأ حمزة والكسائي
 (تخرجون) بفتح التاء، وضم الراء، وكذلك في الروم والزخرف والجمالية، وقرأ ابن عامر ههنا،
 وفي الزخرف بفتح التاء، وفي الروم والجمالية بضم التاء، والباقيون جميع ذلك بضم التاء.

قوله تعالى «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أُنْزِلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ
 ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ»
 في نظم الآية وجهان:

(الوجه الأول) أنه تعالى لما بين أنه أمر آدم وحواء بالمهبوط إلى الأرض ، وجعل الأرض لها مستقرا بين يديه أنه تعالى أنزل كل ما يحتاجون إليه في الدين والدنيا ، ومن جعلها للباس الذي يحتاج إليه في الدين والدنيا .

(الوجه الثاني) أنه تعالى لما ذكر واقعة آدم في انكشاف العورة أنه كان يتخفف الورق عليها ، أتبعه بأن بين أنه خلق اللبس للخلق ليستروا بها عورتهم ، ونبه به على المنة العظيمة على الخلق بسبب أنه أقدمهم على التستر .

فان قيل : مامعنى إزال اللباس ؟

قلنا : إنه تعالى أنزل المطر ، وبالمطر تتكون الأشياء التي منها يحصل اللباس ، فصار كأنه تعالى أنزل اللباس ، وتحقيق القول أن الأشياء التي تحدث في الأرض لما كانت معلقة بالأمور النازلة من السماء صار كأنه تعالى أنزلها من السماء . ومنه قوله تعالى (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) وقوله (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) وأما قوله (وريشا) فقيه بحثان :

(البحث الأول) الريش لباس الزينة ، استعير من ريش الطير لأنه لباسه وزينته ، أى أنزلنا عليكم لباسين : لباسا يورى سوا أنفسكم ، ولباسا يزينكم ، لأن الزينة غرض صحيح كما قال (تركبوها وزينة) وقال (ولكم فيها جمال)

(البحث الثاني) روى عن عاصم رواية غير مشهورة (وريشا) وهو مروي أيضا عن عثمان رضي الله عنه ، والباقون (وريشا) واختلفوا في الفرق بين الريش والرياش قليل : ريشا جمع ريش ، كذباب وذئب ، وقذاح وقذح ، وشعاب وشعب ، وقيل : هما واحد ، كلباس ولبس وجلال وجل ، روى ثعلب عن ابن الأعرابي قال : كل شيء يعيش به الإنسان من متاع أو مال أو ما كوله فهو ريش ورياش ، وقال ابن السكيت : الرياش يختص بالثياب والأثاث ، والريش قد يطلق على سائر الأموال وقوله تعالى (ولباس التقوى) فيه بحثان :

(البحث الأول) قرأ نافع وابن عامر والكسائي (ولباس) بالنصب عطفا على قوله (لباسا) والعامل فيه أنزلنا على هذا التقدير قوله (ذلك) مبتدأ وقوله (خير) خبره والباقون بالرفع وعلى هذا التقدير قوله (ولباس التقوى) مبتدأ وقوله (ذلك) صفة أو بدل أو عطف يان وقوله خير خبر لقوله (ولباس التقوى) ومعنى قولنا صفة أن قوله (ذلك) أشير به إلى اللباس كأنه قيل ولباس التقوى المشار إليه خير .

(البحث الثاني) اختلفوا في تفسير قوله (ولباس التقوى) والضابط فيه أن منهم من حله على

يَأْبَىٰ آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسُهُمَا لِيَرِيَهُمَا سَوْآتَهُمَا إِنَّهُ يَرََاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِّنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٧﴾

نفس الملبوس ومنهم من حله على غيره ،

(أما القول الأول) فيه وجوه : أحدها : أن المراد أن اللباس الذي أنزله الله تعالى ليوارى سواتهما هو لباس التقوى وعلى هذا التقدير فلباس التقوى هو اللباس الأول وإنما أعاده الله لأجل أن يخبر عنه بأنه خير لأن جماعة من أهل الجاهلية كانوا يتمعدون بالتعري وخلع الثياب في الطواف بالبيت فخرى هذا في التكرير مجرى قول القاتل : قد عرفك الصدق في أبواب البر ، والصدق خير لك من غيره . فبعد ذكر الصدق ليخبر عنه بهذا المعنى . وثانيها : أن المراد من لباس التقوى ما يلبس من الدروع والجلوشن والمغافر وغيرها مما يتق به في الحروب . وثالثها : المراد من لباس التقوى الملابس المعدة لأجل إقامة الصلوات .

(والقول الثاني) أن يحمل قوله (ولباس التقوى) على المجازات ثم اختلفوا فقال قتادة والسدى وابن جريج : لباس التقوى الإيمان . وقال ابن عباس : لباس التقوى العمل الصالح ، وقيل هو السمات الحسن ، وقيل هو المغافر والتوحيد ، لأن المؤمن لا تبدو عورته وإن كان عارياً من الثياب . والفاجر لا تزال عورته مكشوفة وإن كان كاسياً ، وقال معبد هو الحياء . وقيل هو ما يظهر على الإنسان من السكينة والاختيار والعمل الصالح ، وإنما حملنا لفظ اللباس على هذه المجازات لأن اللباس الذي يفيد التقوى ، ليس إلا هذه الأشياء أما قوله (ذلك خير) قال أبو علي الفارسي : معنى الآية (ولباس التقوى خير) لصاحبه إذا أخذ به ، وأقرب له إلى الله تعالى مما خلق من اللباس والرياش الذي يتجمل به . قال : وأضيف اللباس إلى التقوى كما أضيف إلى الجوع في قوله (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) وقوله (ذلك من آيات الله) معناه من آيات الله الدالة على فضله ورحمته على عباده في إزالة اللباس عنهم (لعلهم يذكرون) فيعرفون عظيم النعمة فيه .

قوله سبحانه وتعالى (يأبى آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سواتهما إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون)

اعلم أن المقصود من ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام حصول العبرة لمن يسمعها ، فكأنه تعالى لما ذكر قصة آدم وبين فيها شدة عداوة الشيطان لأدم وأولاده أتبعها بأن حذر أولاد آدم من قبول وسوسة الشيطان فقال (يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة) وذلك لأن الشيطان لما بلغ أثر كيدته ولفظ وسوسته وشدة اهتمامه إلى أن قدر على إلقاء آدم في الزلة الموجبة لآخراجه من الجنة فأن يقدر على أمثال هذه المضار في حق بني آدم أولى . فبهذا الطريق حذر تعالى بني آدم بالاحتراز عن وسوسة الشيطان فقال (لا يفتنكم الشيطان) فيرتب عليه أن لا تدخلوا الجنة كما فتن أبويكم ، فترتب عليه خروجهما منها وأصل الفتون عرض الذهب على النار وتخليصه من الغزن . ثم أتى في القرآن بمعنى المحنة وههنا يحثان .

(البحث الأول) قال الكسبي : هذه الآية حجة على من نسب خروج آدم وحواء وسائر وجوه المعاصي إلى الشيطان وذلك يدل على أنه تعالى يرى منها . فيقال له لم قلتم أن كون هذا العمل منسوباً إلى الشيطان يمنع من كونه منسوباً إلى الله تعالى ؟ ولم لا يجوز أن يقال إنه تعالى لما خلق القدرة والداعية الموجبتين لذلك العمل ، كان منسوباً إلى الله تعالى ؟ ولما أجرى عاقبته بأنه يخلق تلك الداعية بعد تزيين الشيطان ، وتحسينه تلك الأعمال عند ذلك الكافر ، كان منسوباً إلى الشيطان .

(البحث الثاني) ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما أخرج آدم وحواء من الجنة ، عقوبة لما على تلك الزلة ، وظاهر قوله (إني جاعلك في الأرض خليفة) يدل على أنه تعالى خلقهما لخلافة الأرض وأنزلهما من الجنة إلى الأرض لهذا المقصود . فكيف الجمع بين الوجهين ؟ وجوابه : أنه ربما قيل حصل لمجموع الأمرين . والله أعلم .

ثم قال (ينزع عنهما لباسهما سوأتها) وفيه مباحث :

(البحث الأول) (ينزع عنهما لباسهما) حال ، أي أخرجهما نازعاً لباسهما وأصناف نزع اللباس إلى الشيطان وإن لم يتزل ذلك لأنه كان بسبب منه ، فأستد إليه كما تقول أنت فعلت هذا ؟ لمن حصل منه ذلك الفعل بسبب ، وإن لم يباشره ، وكذلك لما كان نزع لباسهما بوسوسة الشيطان وغروره أستد إليه .

(البحث الثاني) اللام في قوله (ليريهما) لام العاقبة كما ذكرنا في قوله (ليبدى لهما) قال ابن عباس رضي الله عنهما : يرى آدم سوأة حواء وترى حواء سوأة آدم .

(البحث الثالث) اختلفوا في اللباس الذي نزع منهما فقال بعضهم إنه النور ، وبعضهم التقي ، وبعضهم اللباس الذي هو ثياب الجنة وهذا القول أقرب لأن إطلاق اللباس يقتضيه والمقصود

من هذا الكلام ، تأكيد التحذير لبني آدم ، لأنه لما بلغ تأثير وسوسة الشيطان في حق آدم مع جلالة قدره إلى هذا الحد فكيف يكون حال آحاد الخلق ؟ ثم كدتعالى هذا التحذير بقوله (إنه يراكم هو وقيله من حيث لا ترونهم) وفيه مباحث :

(البحث الأول) (إنه يراكم) يعني إبليس (هو وقيله) أعاد الكناية ليحسن العطف كقوله (اسكن أنت وزوجك الجنة)

(البحث الثاني) قال أبو عبيدة عن أبي زيد القيلى : الجماعة يكونون من الثلاثة فصاعداً من قوم شق ، وجمعه قبل . والقيلة : بنو أب واحد . وقال ابن قتيبة ، قيله أصحابه وجمته ، وقال الليث (هو وقيله) أى هو ومن كان من نسله .

(البحث الثالث) قال أصحابنا : إنهم يرون الانس لأنه تعالى خلق في صيوتهم إدراكا والانس لا يرونهم لأنه تعالى لم يخلق هذا الإدراك في صيوت الانس ، وقالت المعتزلة : الوجه في أن الانس لا يرون الجن ، رقة أجسام الجن ولطافتها . والوجه في رؤية الجن للانس ، كثافة أجسام الانس ، والوجه في أن يرى بعض الجن بعضا ، أن الله تعالى يقوى شعاع أبصار الجن ويزيد فيه ، ولو زاد الله في قوة أبصارنا لرأيناهم كما يرى بعضنا بعضا ، ولو أنه تعالى كثف أجسامهم وبقيت أبصارنا على هذه الحالة لرأيناهم ، فعلى هذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عند المعتزلة إما على زيادة كثافة أجسام الجن ، أو على زيادة قوة أبصار الانس .

(البحث الرابع) قوله تعالى (من حيث لا ترونهم) يدل على أن الانس لا يرون الجن لأن قوله (من حيث لا ترونهم) يتناول أوقات الاستقبال من غير تخصيص ، قال بعض العلماء ولو قدر الجن على تغيير صور أنفسهم بأى صورة شاؤوا وأرادوا ، لوجب أن ترتفع الثقة عن معرفة الناس ، فطمع هذا الذى أشاهده وأحكم عليه بأنه ولدى أو زوجتى حتى صور نفسه بصورة ولدى أو زوجتى وعلى هذا التقدير فيرفع الوثوق عن معرفة الأشخاص ، وأيضا فلو كانوا قادرين على تخفيط الناس وإزالة العقل ضمهم مع أنه تعالى بين المناوأة الشديدة بينهم وبين الانس ، فلم لا يفعلون ذلك في حق أكثر البشر ؟ وفى حق العلماء والأفاضل والزهاد ، لأن هذه المناوأة بينهم وبين العلماء والزهاد أكثر وأقوى ، ولما لم يوجد شيء من ذلك ثبت أنه لا قدرة لهم على البشر بوجه من الوجوه . ويتأكد هذا بقوله (ما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) قال مجاهد : قال إبليس اعطينا أربع خصال : نرى ولا نرى ، ونخرج من تحت الثرى ، ويعود شيخنا قى .

ثم قال تعالى (إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون) فقد احتج أصحابنا بهذا النص على

لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (٢٨)

أنه تعالى هو الذى ساط الشيطان الرجيم عليهم حتى أضلهم وأغواهم ، قال الزجاج : ويتأكد هذا النص بقوله تعالى (إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين) قال القاضى : معنى قوله (جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون) هو أنا حكمنا بأن الشيطان ولى لمن لا يؤمن ، قال ومعنى قوله (أرسلنا الشياطين على الكافرين) هو أنا خلينا بينهم وبينهم ، كما يقال فيمن يربط الكلب فى داره ولا يمنعه من التوثب على الداخل ؛ إنه أرسل عليه كلبه .

والجواب : أن القائل إذا قال : ان فلانا جعل هذا الثوب أبيض أو أسود ، لم يفهم منه أنه حكم به ، بل يفهم منه أنه حصل السواد أو البياض فيه ، فكذلك هنا وجب حمل الجمل على التأثير والتحصيل ، لا على مجرد الحكم ، وأيضا فبأنه تعالى حكم بذلك ، لكن عطفه حكم الله تعالى توجب كونه كاذبا وهو محال ، فالتفضى إلى المحال محال ، فكون العبد قادرا على خلاف ذلك ، وجب أن يكون محالا . وأما قوله ان قوله تعالى (إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين) أى خلينا بينهم وبين الكافرين فهو ضعيف أيضا ، ألا ترى أن أهل السوق يؤذى بعضهم بعضا ، ويشتم بعضهم بعضا ، ثم ان زيدا وعمر إذا لم يمنع بعضهم عن البعض . لا يقال أنه أرسل بعضهم على البعض ، بل لفظ الارسال إنما يصدق إذا كان تسليط بعضهم على البعض بسبب من جهته ، فكذا هنا . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وَإِذَا ضَلُّوا فَاحْشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

اعلم أن فى الناس من حمل الفحشاء على ما كانوا يجرمون من البجيرة والسائبة وغيرهما ، وفيهم من حمله على أنهم كانوا يظفرون باليتعرة الرجال والنساء ، والأولى أن يحكم بالتعميم ، والفحشاء عبارة عن كل منسية كبيرة ، فدخل فيه جميع الكبائر ، واعلم أنه ليس المراد منه أن الترم كانوا يسلون كون تلك الأفعال فواحش . ثم كانوا يرجعون أن الله أمرهم بها ، فان ذلك لا يقوله عاقل . بل المراد أن تلك الأشياء كانت فى أنفسهم فواحش ، والقوم كانوا يعتقدون أنها طاعات ، وان الله أمرهم بها ، ثم انه تعالى حكى عنهم أنهم كانوا يحتجون على إقدامهم على تلك الفواحش بأمرين .

أحدهما : أنا وجدنا عليها آباءنا . والثاني : أن الله أمرنا بها

(أما الحجة الأولى) فما ذكر الله عنها جوابا ، لأنها إشارة إلى محض التقليد ، وقد تقرر في عقل كل أحد أنه طريقة فاسدة ، لأن التقليد حاصل في إلهاديان المتناقضة ، فلو كان التقليد طريقا حقا للزم الحكم بكون كل واحد من المتناقضين حقا ومعلوم أنه باطل ، ولما كان فساد هذا الطريق ظاهرا جليا لكل أحد لم يذكر الله تعالى الجواب عنه .

(وأما الحجة الثانية) وهي قولهم (والله أمرنا بها) فقد أجاب عنه بقوله تعالى (قل إن الله لا يأمر بالفحشاء) والمعنى أنه ثبت على لسان الأنبياء والرسل كون هذه الأفعال منكرة قبيحة ، فكيف يمكن القول بأن الله تعالى أمرنا بها ؟ وأقول للمعتزلة أن يحتجوا بهذه الآية على أن الشيء إنما يقبح لوجه عائد إليه ، ثم انه تعالى نهى عنه لكونه مشتتلا على ذلك الوجه ، لأن قوله تعالى (إن الله لا يأمر بالفحشاء) إشارة إلى أنه لما كان ذلك موصوفا في نفسه بكونه من الفحشاء امتنع أن يأمر الله به ، وهذا يقتضى أن يكون .كونه في نفسه من الفحشاء مغايرا لتعلق الأمر والنهى به ، وذلك يفيد المطلوب .

وجوابه : يحتمل أنه لما ثبت بالاستقراء أنه تعالى لا يأمر إلا بما يكون مصلحة للعباد ، ولا ينهى إلا عما يكون مفسدة لهم ، فقد صح هذا التعليل لهذا المعنى . والله أعلم .

ثم قال تعالى (أقولون على الله مالا تعلمون) وفيه بحثان :

(البحث الأول) المراد منه أن يقال : انكم تقولون إن الله أمركم بهذه الأفعال المخصوصة فليكن بأن الله أمركم بها حصل لأنكم سمعتم كلام الله تعالى ابتداء من غير واسطة ، أو عرفتم ذلك بطريق الوحي إلى الأنبياء ؟

(أما الأول) فمعلوم الفساد بالضرورة .

(وأما الثاني) فباطل على قولكم ، لأنكم تسكرون نبوة الأنبياء على الإطلاق ، لأن هذه المناظرة وقعت مع كفار قريش ، وهم كانوا ينكرون أصل النبوة ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلا طريق لهم إلى تحصيل العلم بأحكام الله تعالى ، فكان قولهم ان الله أمرنا بها قولاً على الله تعالى بما لا يكون معلوما . وأنه باطل

(البحث الثاني) نفاه القياس قالوا : الحكم المثبت بالقياس مظنون وغير مدلول ، وما لا يكون معلوما لم يجوز القول به لقوله تعالى في معرض الذم والسخرية (أقولون على الله مالا تعلمون) وجواب مثني القهش عن أمثال هذه الدلالة قد ذكرناه مرارا . والله أعلم .

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ
لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ٢٩٥، فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ
اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ ٢٩٥

قوله تعالى (قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين
كما بدأكم تعودون فرقا هدى وفرقا حق عليهم الضلالة إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله
ويحسبون أنهم مهتدون)

اعلم أنه تعالى لما بين أمر الأمر بالفحشاء بين تعالى أنه يأمر بالقسط والعدل ، وفيه مسائل :
(المسألة الأولى) قوله (أمر ربي بالقسط) يدل على أن الشيء يكون في نفسه قسطا لوجوه :
عائدة إليه في ذاته ، ثم أنه تعالى يأمر به لكونه كذلك في نفسه ، وذلك يدل أيضا على أن الحزن
إنما يحسن لوجوه عائدة إليه ، وجوابه ماسبق ذكره .

(المسألة الثانية) قال عطاء ، والسدى (بالقسط) بالعدل وبما ظهر في المعقول كونه حسنا
صوابا . وقال ابن عباس : هو قول لا إله إلا الله ، والدليل عليه قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو
والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط) وذلك القسط ليس لإشهادة أن لا إله إلا الله . ثبت أن القسط
ليس إلا قول لا إله إلا الله .

إذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى أمر في هذه الآية بثلاثة أشياء . أولها : أنه أمر بالقسط ،
وهو قول : لا إله إلا الله . وهو يشتمل على معرفة الله تعالى بذاته وأفعاله وأحكامه ، ثم على معرفة
أنه واحد لا شريك له . وثانيها : أنه أمر بالصلاة وهو قوله (وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد)
وفيه مباحث :

(البحث الأول) انه لقائل أن يقول (أمر ربي بالقسط) خبر وقوله (وأقيموا وجوهكم) أمر
وعطف الأمر على الخبر لا يجوز . وجوابه التقدير : قل أمر ربي بالقسط . وقل : أقيموا وجوهكم
عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين .

(البحث الثاني) في الآية قولان : أحدهما : المراد بقوله (أقيموا) هو استقبال القبلة .
والثاني : أن المراد هو الإخلاص ، والسبب في ذكر هذين القولين ، أن إقامة الوجه في العبادة قد

تكون باستقبال القبة، وقد تكون بالاخلاص في تلك العبادة، والاقرب هو الاول، لأن الاخلاص مذكور من بعد، ولو حملناه على معنى الاخلاص، صار كأنه قال: وأخلصوا عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين، وذلك لا يستقيم.

فان قيل: يستقيم ذلك، إذا علقنا الاخلاص بالدعاء فقط.

قلنا: لما أمكن رجوعه اليهما جميعا، لم يجر قصره على أحدهما، خصوصا مع قوله (مخلصين له الدين) فانه يعم كل ما يسمى ديناً.

إذا ثبت هذا فنقول: قوله (عند كل مسجد) اختلقوا في أن المراد منه زمان الصلاة أو مكانه والاقرب هو الاول، لانه الموضع الذي يمكن فيه إقامة الوجه للقبة، فكأنه تعالى بين لنا أن لا نتبر إلا ما كن، بل نعتبر القبة، فكان المعنى: وجهوا وجوهكم حينما كنتم في الصلاة إلى الكعبة وقال ابن عباس: المراد إذا حضرت الصلاة وأنتم عند مسجد فصلوا فيه، ولا يقولن أحدكم، لأصلي إلا في مسجد قومي.

ولنقاتل أن يقول: حل لفظ الآية على هذا بعيد، لأن لفظ الآية يدل على وجوب إقامة الوجه في كل مسجد، ولا يدل على أنه لا يجوز له العبد من مسجد إلى مسجد.

وأما قوله (وادعوه مخلصين له الدين) فاعلم انه تعالى لما أمر في الآية الاولى بالتوجه إلى القبة، أمر بعده بالدعاء، والأظهر عندي أن المراد به أعمال الصلاة، وسماها دعاء، لأن الصلاة في أصل اللغة عبارة عن الدعاء، ولأن أشرف أجزاء الصلاة هو الدعاء والذكر، وبين أنه يجب أن يؤتى بذلك الدعاء مع الاخلاص ونظيره قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) ثم قال تعالى (كما بدأكم تهودون) وفيه قولان:

(القول الاول) قال ابن عباس: (كما بدأكم) خلقكم مؤمنًا أو كافرين (تهودون) فبعث المؤمن مؤمنًا، والكافر كافرًا، فان من خلقه الله في أول الامر للشقاوة، أعمله بعمل أهل الشقاوة، وكانت عاقبته الشقاوة، وان خلقه للسعادة أعمله بعمل أهل السعادة، وكانت عاقبته السعادة.

(والقول الثاني) قال الحسن ومجاهد (كما بدأكم) خلقكم في الدنيا ولم تكونوا شيئاً، كذلك تهودون أحياء، فالقاتلون بالقول الاول: احتجوا على صحته بأنه تعالى ذكر عقبيه قوله (فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة) وهذا يجرى التفسير لقوله (كما بدأكم تهودون) وذلك يوجب ما قلناه. قال القاضي: هذا القول باطل، لأن أحداً لا يقول إنه تعالى بدأنا مؤمنين أو كافرين، لانه لا بد في الايمان والكفر أن يكون طارناً وهذا السؤال ضعيف، لأن جوابه أن

يقال : كما بدأكم بالآيمان ، والكفر ، والسعادة ، والشقاوة ، فكذلك يكون الحال عليه يوم القيامة .
واعلم انه تعالى أمر في الآية أولاً بكلمة «والنفس» وهي كلمة لا إله إلا الله ، ثم أمر بالصلاة ثانياً ،
ثم بين أن الفائذة في الآتيان بهذه الأعمال ، إنما تظهر في الدار الآخرة ، ونظيره قوله تعالى في
«طه» لموسى عليه السلام (إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري إن الساعة آتية
أكاد أخفيها)

ثم قال تعالى (فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة) وفيه بحثان :

(البحث الأول) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الهدى والضلال من الله تعالى . قالت
المعتزلة : المراد فريقاً هدى إلى الجنة والثواب ، وفريقاً حق عليهم الضلالة ، أى العذاب والصرف
عن طريق الثواب . قال القاضي : لأن هذا هو الذى يحق عليهم دون غيرهم ، إذ العبد لا يستحق ،
لأن يضل عن الدين ، إذ لو استحق ذلك لجاز أن يأمر أنبياءه باضلالهم عن الدين ، كما أمرهم بأقامة
الحدود المستحقة ، وفي ذلك زوال الثقة بالنبوات .

واعلم أن هذا الجواب ضعيف من وجهين : الأول : أن قوله (فريقاً هدى) إشارة إلى الماضى
وعلى التأويل الذى يذكرونه يصير المعنى إلى انه تعالى سيهديهم في المستقبل ، ولو كان المراد أنه
تعالى حكم في الماضى بأنه سيهديهم إلى الجنة ، كان هذا عدولاً عن الظاهر من غير حاجة ، لأننا بينا
بالدلائل العقلية القاطعة أن الهدى والضلال ليسا إلا من الله تعالى . والثاني : نقول هب أن المراد
من الهداية والضلال حكم الله تعالى بذلك ، إلا أنه لما حصل هذا الحكم امتنع من العبد صدور
غيره ، وإلا لزم انقلاب ذلك الحكم كذباً ، والكذب على الله محال ، والمقضى إلى المحال محال ،
فكان صدور غير ذلك الفعل من العبد محالاً ، وذلك يوجب فساد مذهب المعتزلة من هذا
الوجه . والله أعلم .

(البحث الثاني) اتصاب قوله (وفريقاً حق عليهم الضلالة) بفعل يفسره ما بعده ، كأنه قيل :
وخذل فريقاً حق عليهم الضلالة ، ثم بين تعالى أن الذى لأجله حقت على هذه الفترة الضلالة ، هو
أنهم اغتفوا الشياطين أو ليامنوا دون الله فقبلوا مادعهم إليه ، ولم يتأملوا في التمييز بين الحق والباطل
فان قيل : وكيف يستقيم هذا التفصيل مع قولكم ، بأن الهدى والضلال إنما يحصل بخلق
الله تعالى ابتداء . فنقول : عندنا مجموع القدرة ، والداعي يوجب الفعل ، والداعية التى دعتهم إلى
ذلك الفعل ، هي : أنهم اغتفوا الشيطان أو ليامنوا من دون الله .

ثم قال تعالى (ويحسبون أنهم مهتدون) قال ابن عباس : يريد ما بين لهم عروون لحى ، وهذا بعيد

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾

بل هو محمول على عمومه ، فكل من شرع في باطل ، فهو يستحق الدم والعذاب سواء حسب كونه حقا ، أو لم يحسب ذلك ، وهذا الآية تدل على ان مجرد الظن والحسبان لا يكفي في صحة الدين ، بل لا بد فيه من الجزم والقطع واليقين ، لانه تعالى عاب الكفار بأنهم يحسبون كونهم مهتدين ، ولولا أن هذا الحسبان مضموم ، وإلا لما ذمهم بذلك . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون﴾

اعلم ان الله تعالى لما أمر بالقسط في الآية الأولى ، وكان من جملة القسط أمر اللباس وأمر المأكل والمشروب . لا جرم أتبعه بذكرهما ، وأيضا لما أمر بأقامة الصلاة في قوله (وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد) وكان ستر العورة شرطا لصحة الصلاة . لا جرم أتبعه بذكر اللباس وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس : ان أهل الجاهلية من قبائل العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة . الرجال بالنهار ، والنساء بالليل ، وكانوا إذا وصلوا إلى مسجد منى ، طرحوا ثيابهم وأتوا المسجد عراة . وقالوا : لا تطوف في ثياب أصبنا فيها الذنوب ، ومنهم من يقول : نفعل ذلك قفاؤلا حتى تمرى عن الذنوب كما تمرينا عن الثياب ، وكانت المرأة منهم تتخذ سترا تعلقه على حقوها ، لتستره عن المحس ، وهم قريش ، فانهم كانوا لا يصفعلون ذلك ، وكانوا يصلون في ثيابهم ، ولا يأكلون من الطعام الا قوتا ، ولا يأكلون دسما ، فقال المسلمون : يا رسول الله فتحن أحق أن نفعل ذلك ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، أى «البسوا ثيابكم وكلوا اللحم والدم واشربوا ولا تسرفوا»

(المسألة الثانية) المراد من الزينة لبس الثياب ، والدليل عليه . قوله تعالى (ولا يبدن زينتين)

يعنى الثياب ، وأيضا فالزينة لا تحصل إلا بالستر التام للمورات ، ولذلك صار التزيين بأجود الثياب في الجمع والاعياد سنة ، وأيضا أنه تعالى قال في الآية المتقدمة (قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا) فبين أن اللباس الذى يواري السوءة من قبيل الرياش والزينة ، ثم انه تعالى أمر بأخذ الزينة في هذه الآية ، فوجب أن يكون المراد من هذه الزينة هو الذى تقدم ذكره في تلك الآية فوجب حمل هذه الزينة على ستر العورة ، وأيضا فقد أجمع المفسرون على أن المراد بالزينة ههنا لبس الثوب الذى يستر العورة ، وأيضا قوله (خذوا زينتكم) أمر . والأمر للوجوب ، ثبت أن أخذ الزينة واجب ، وكل ماسوى اللبس فغير واجب ، فوجب حمل الزينة على اللبس عملا بالنص بقدر الامكان .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (خذوا زينتكم) أمر ، وظاهر الأمر للوجوب ، فهنا يدل على وجوب ستر العورة عند إقامة كل صلاة ، وههنا سؤالان :

(السؤال الأول) انه تعالى عطف عليه قوله (وكلوا واشربوا) ولا شك ان ذلك أمر بإحاطة فوجب أن يكون قوله (خذوا زينتكم) أمر بإحاطة أيضا .

وجوابه : أنه لا يلزم من ترك الظاهر في المطوف تركه في المعطوف عليه ، وأيضا فالأكل والشرب قد يكونان واجبين أيضا في الحكم .

(السؤال الثانى) أن هذه الآية نزلت في المنع من الطواف حال العرى .

والجواب : أنا بينا في أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ ، لا بخصوص السبب .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (خذوا زينتكم عند كل مسجد) يقتضى وجوب اللبس التام عند كل صلاة لأن اللبس التام هو الزينة . ترك العمل به في القدر الذى لا يجب ستره من الأعضاء ، أجماعا ، فبقى الباقي داخلا تحت اللفظ ، وإذا ثبت أن ستر العورة واجب في الصلاة ، وجب أن تقسد الصلاة عند تركه ، لأن تركه يوجب ترك المأمور به ، وترك المأمور به معصية ، والمعصية ترجب العقاب على ما شرحنا هذه الطريقة في الأصول .

(المسألة الثالثة) تمسك أصحاب أبى حنيفة بهذه الآية في مسألة إزالة النجاسة بماء الورد . فقالوا : أمرنا بالصلاة في قوله (أقيموا الصلاة) والصلاة عبارة عن الدعاء ، وقد أتى بها ، والاتبان بالمأمور به يوجب الخروج عن المهددة ، فقتضى هذا الدليل أن لا توقف صحة الصلاة على ستر العورة ، إلا أنا أوجبت هذا المعنى عملا بقوله تعالى (خذوا زينتكم عند كل مسجد) ولبس الثوب المغسول بماء الورد على أقصى وجوه النظافة أخذ الزينة ، فوجب أن يكون كافيا

في صفة الصلاة .

وجوابنا : أن الآلف واللام في قوله (أقيموا الصلاة) ينصرفان إلى المجهود السابق ، وذلك هو عمل الرسول صلى الله عليه وسلم ، لم قلتم أن الرسول عليه الصلاة والسلام صلى في الثوب المفضول بماء الورد ؟ والله أعلم .

أما قوله تعالى (وكلوا واشربوا) فاعلم أننا ذكرنا أن أهل الجاهلية كانوا لا يأكلون من الطعام في أيام حجهم إلا القليل ، وكانوا لا يأكلون الدسم ، يعظمون بذلك حجهم ، فأنزل الله - تعالى هذه الآية ليبان فساد تلك الطريقة .

(والقول الثاني) أنهم كانوا يقولون أن الله تعالى حرم عليهم شيئاً مما في بطون الانعام فحرم عليهم البحيرة والسائبة ، فأنزل الله تعالى هذه الآية يانا لفساد قولهم في هذا الباب .

واعلم أن قوله (وكلوا واشربوا) مطلق يتناول الأوقات والأحوال ، ويتناول جميع الأطعمة والمشروبات ، فوجب أن يكون الأصل فيها هو الحل في كل الأوقات ، وفي كل الأطعمة والمشروبات إلا ما خصه الدليل المنفصل ، والعقل أيضاً مؤكده ، لأن الأصل في المنافع الحل والإباحة .

وأما قوله تعالى (ولا تسرفوا) ففيه قولان :

(والقول الأول) أن يأكل ويشرب بحيث لا يتعدى إلى الحرام ، ولا يكثر الاتفاق المستفح ولا يتناول مقدارا كثيرا يضره ولا يحتاج إليه .

(والقول الثاني) وهو قول أبي بكر الأصم : أن المراد من الاسراف ، قولهم بتحريم البحيرة والسائبة ، فانهم أخرجوها عن ملكهم ، وتركوا الانتفاع بها ، وأيضاً أنهم حرّموا على أنفسهم في وقت الحج أيضاً أشياء أحلها الله تعالى لهم ، وذلك إسراف .

واعلم أن حل لفظ الاسراف على الاستكثار ، مما لا يبنى أولى من حله على المنع مما لا يجوز ويبني .

ثم قال تعالى (أنه لا يحب المسرفين) وهذا نهاية التهديد ، لأن كل من لا يحبه الله تعالى يبق عروماً عن الثواب ، لأن معنى عبة الله تعالى العبد لإيصاله الثواب إليه ، فعدم هذه المحبة عبارة عن عدم حصول الثواب ، ومتى لم يحصل الثواب ، فقد حصل العقاب ، لانقاد الاجماع على أنه ليس في الوجود مكلف ، لا ثياب ولا يعاقب .

ثم قال تعالى (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أن هذه الآية ظاهرها استهزام ، إلا أن المراد منه تقرير الانكار ، والمبالغة في تقرير ذلك الانكار ، وفي الآية قولان :

(القول الأول) أن المراد من الزينة في هذه الآية اللباس الذي تستر به العورة ، وهو قول ابن عباس ومعنى الله عنهما ، وكثير من المفسرين .

(والقول الثاني) أنه يتناول جميع أنواع الزينة ، فيدخل تحت الزينة جميع أنواع التزيين ، ويدخل تحتها تنظيف البدن من جميع الوجوه ، ويدخل تحتها المركوب ، ويدخل تحتها أيضاً أنواع الحلى ، لأن كل ذلك زينة ، ولولا النص الوارد في تحريم الذهب والفضة والابريسم على الرجال لكان ذلك داخلاً تحت هذا العموم ، ويدخل تحت الطيبات من الرزق ، كل ما يستلذ ويشتهى من أنواع المأكولات والمشروبات ، ويدخل أيضاً تحتها التمتع بالنساء والطيب . وروى عن عثمان ابن مظعون : أنه أتى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقال : غلبنى حديث النفس ، عزمت على أن أعتصم ، قال «مهلاً يا عثمان إن خصاء أمتى الصيام» قال : فان نفسى تحدىنى بالترهب . قال «إن ترهب أمتى القعود فى المساجد لانتظار الصلاة فقال : تحدىنى نفسى بالسباحة . فقال «سباحة أمتى الغزو والحج والعمرة» قال : إن نفسى تحدىنى أن أخرج مما أمك ، فقال «الاولى أن تكفى نفسك وحيالك وأن ترحم اليتيم والمسكين فتعطيه أفضل من ذلك» قال : إن نفسى تحدىنى أن أطلق خولة فقال «إن الهجرة فى أمتى هجرة ماحرم الله» قال : فان نفسى تحدىنى أن لا أغشاهما . قال «إن المسلم إذا غشى أهله أو ماملكت يمينه فان لم يصب من وقته تلك ولدأ كان له وصيف فى الجنة وإذا كان له ولد مات قبله أو بعده كان له قرعة عين وفرح يوم القيامة وإن مات قبل أن يبلغ الخنث كان له شفيعاً ورحمة يوم القيامة» قال : فان نفسى تحدىنى أن لا أأكل اللحم قال «مهلاً إنى أأكل اللحم إذا وجدته ولو سألت الله أن يطعمني كل يوم فعله» قال : فان نفسى تحدىنى أن لا أمس الطيب . قال «مهلاً فان جبريل أمرنى بالطيب غياً وقال لا تتركه يوم الجمعة» ثم قال «يا عثمان لا ترغب عن سقى فان من رغب عن سقى ومات قبل أن يتوب صرفت الملائكة وجهه عن حوض»

واعلم أن هذا الحديث يدل على أن هذه الشريعة الكاملة عمل على أن جميع أنواع الزينة مباح مأذون فيه ، إلا ما خصه الدليل ، فلهاذا السبب أدخلنا الكل تحت قوله (قل من حرم زينة الله)

(المسألة الثانية) مقتضى هذه الآية أن كل ما تزين به الإنسان به ، وجب أن يكون حلالاً ، وكفيلك كل ما يستطاب وجب أن يكون حلالاً ، فهذه الآية تقتضى حل كل المنافع ، وهذا أصل معتبر فى كل الشريعة ، لأن كل واقعة تقع ، فاما أن يكون النفع فيها عاصياً ، أو راجحاً أو الضرر يكون

خالصة أو راجعاً ، أو يساوي الضرر والنفع ، أو رتقاً . أما القسمان الآخران ، وهو أن يتبادل الضرر والنفع . أولم يوجد قط في هاتين الصورتين ، وجب الحكم ببقاء ما كان على ما كان ، وإن كان النفع خالصة ، وجب الاطلاق بمقتضى هذه الآية ، وإن كان النفع راجعاً والضرر مرجوحاً يقابل المثل بالمثل ، ويبقى القدر الزائد نقماً خالصة ، فيلتحق بالقسم الذي يكون النفع فيه خالصة ، وإن كان الضرر خالصة ، كان تركه خالص النفع ، فيلتحق بالقسم المتقدم ، وإن كان الضرر راجعاً يبقى القدر الزائد ضرراً خالصة ، فكان تركه نقماً خالصة ، فهذا الطريق صارت هذه الآية دالة على الأحكام التي لا نهاية لها في الحل والحرمه ، ثم إن وجدنا نقماً خالصة في الواقعة ، قضينا في النفع بالحل ، وفي الضرر بالحرمه ، وبهذا الطريق صار جميع الأحكام التي لا نهاية لها داخل تحت النص ثم قال تفة القياس . فلو تعبدنا الله تعالى بالقياس ، لكان حكم ذلك القياس . إما أن يكون موافقاً لحكم هذا النص العام ، وحينئذ يكون ضائعاً ، لأن هذا النص مستقل به . وإن كان مخالفاً كان ذلك القياس مخصصاً لمعوم هذا النص ، فيكون مردوداً لأن العمل بالنص أولى من العمل بالقياس . قالوا : وبهذا الطريق يكون القرآن وحده وإفياً ببيان كل أحكام الشريعة ، ولا حاجة معه إلى طريق آخر ، فهذا تقرير قول من يقول : القرآن واف ببيان جميع الوقائع . والله أعلم ،

وأما قوله تعالى (قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) تفسير الآية هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا غير خالصة لهم ، لأن المشركين شركاؤهم فيها خالصة يوم القيامة ، لا يشركهم فيها أحد .

فإن قيل : هلا قيل للذين آمنوا ولنيرهم ؟

قلنا : فهم منه التنبيه على أنها خلقت للذين آمنوا على طريق الإحالة ، وإن الكفرة تبع لهم ، كقوله تعالى (ومن كفر فأمتعه قليلاً ثم اضطره إلى عذاب النار) والواصل : أن ذلك تنبيه على أن هذه النعم إنما تصفوا عن شوائب الرحمة يوم القيامة . أما في الدنيا . فانها تكون مكدره مشوبة .

(المسألة الثانية) قرأ نافع (خالصة) بالرفع والباقون بالنصب ، قال الزجاج : الرفع على أنه خبر

بعد خبر ، كما قول : زيد عاقل لبيب ، والمعنى : قل هي ثابتة للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة . قال أبو علي : ويجوز أن يكون قوله (خالصة) خبر المبتدا وقوله (للذين آمنوا) متعلقاً بمخالصة . والتقدير : هي خالصة للذين آمنوا في الحياة الدنيا . وأما القراءة بالنصب ، فملى الحال . والمعنى : أنها ثابتة للذين آمنوا في حال كونها خالصة لهم يوم القيامة .

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْأَثَمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٣٣

ثم قال تعالى ﴿كذلك تفصل الآيات لقوم يعلمون﴾ ومعنى تفصيل الآيات قد سبق وقوله (لقوم يعلمون) أى قوم يمكنهم النظر به والاستدلال حتى يتوصلوا به إلى تحصيل العلوم النظرية، والله أعلم.

قوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْأَثَمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ في الآية مسألتان :

(المسألة الأولى) أسكن حرة الباء من (ربى) والباقون فتحوها

(المسألة الثانية) اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن الذى حرموه ليس بجرام بين في هذه الآية أنواع المحرمات، فحرم أولاً الفواحش، وثانياً الأثم، واختيفوا الفرق بينهما على وجهه : الأول : أن الفواحش عبارة عن الكبائر ، لأنه قد فاحش قبها أى تزايد والأثم عبارة عن الصغائر فكان معنى الآية : أنه حرم الكبائر والصغائر ، وطمع الفاحش فيه ، فقال هذا يقتضى أن يقال : الزنا ، والسرقة ، والكفر ليس بأثم . وهو بعيد ،

(القول الثانى) أن الفاحشة اسم لا يجب فيه الحد ، والأثم اسم لا يجب فيه الحد ، وهذا وإن كان مغايراً للأول إلا أنه قريب منه ، والسؤال فيه ما تقدم .

(والقول الثالث) أن الفاحشة اسم للكبيرة ، والأثم اسم لمطلق الذنب سواء كان كبيراً أو صغيراً . والقائمة فيه : أنه تعالى لما حرم الكبيرة أَرَدَها بتحريم مطلق الذنب لئلا يتوهم أن التحريم مقصود على الكبيرة . وعلى هذا القول اختيار القاضى .

(والقول الرابع) أن الفاحشة وإن كانت بحسب أصل اللغة اسماً لكل ما فاحش وتزايد في أمر من الأمور ، إلا أنه في العرف مخصوص بالزيادة . والدليل عليه أنه تعالى قال في الزنا (إنه كان فاحشة) ولأن لفظ الفاحشة إذا أطلق لم يفهم منه إلا ذلك ، وإذا قيل فلان فاحش : فهم أنه يشتم الناس بالفاظ الواقع ، فوجب حمل لفظ الفاحشة على الزنا فقط .

إذا ثبت هذا فنقول: في قوله «ما ظهر منها وما بطن» على هذا التفسير وجهان: الأول: يريد سر الزنا، وهو الذي يقع على سبيل المشق والحجة، وما ظهر منها بأن يقع علانية. والثاني: أن يراد بها ظهر من الزنا الملازمة والمعاتقة (وما بطن) الدخول. وأما الأثم فيجب تخصيصه بالحر، لأنه تعالى قال في صفة الحر (وإنهما أكبر من نعمهما) وبهذا التقدير: فإنه يظهر الفرق بين اللفظين.

(النوع الثالث) من المحرمات قوله (والبنى بغير الحق) فنقول: أما الذين قالوا: المراد بالفواحش جميع الكبائر، وبالأثم جميع الذنوب. قالوا: إن البنى والشرك لا بد وأن يكونا داخلين تحت الفواحش ونعت الأثم، إلا أن الله تعالى خصهما بالذكر تنبيها على أنها أقبح أنواع الذنوب، كما في قوله (ولملائكته وجبريل وميكائيل) وفي قوله (وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم) ومنك ومن نوح، وأما الذين قالوا الفاحشة مخصوصة بالزنا والأثم بالحر، قالوا: البنى والشرك على هذا التقرير غير داخلين تحت الفواحش والأثم. فنقول: البنى لا يستعمل إلا في الإقدام على الغير نقسا، أو مالا، أو عرضا، وأيضا قد يراد بالبنى الخروج على سلطان الوقت. فان قيل: البنى لا يكون إلا بغير الحق، فإلغائه في ذكر هذا الشرط.

قلنا أنه مثل قوله تعالى (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) والمعنى: لا تقدموا على إيذاء الناس بالقتل والقهر، إلا أن أن يكون لكم فيه حق، فليقتل بغير من أن يكون بنيا.

(والنوع الرابع) من المحرمات قوله تعالى (وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا) وفيه سؤال: وهو أن هذا يوم أن في الشرك بالله ما قد أنزل به سلطانا، وجوابه: المراد منه أن الإقرار بالشئ الذي ليس على ثبوته حجة، ولا سلطان يتمتع، فلما امتنع حصول الحجة والتنبيه على صحة القول بالشرك، فوجب أن يكون القول به باطلا على الإطلاق، وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن القول بالتقليد باطل.

(والنوع الخامس) من المحرمات المذكورة في هذه الآية قوله تعالى (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقد سبق تفسير هذه الآية في هذه السورة عند قوله (إن الله لا يأمر بالفحشاء أقولون على الله ما لا تعلمون) وبقى في الآية سؤالان:

(السؤال الأول) كلمة «إنما» قيد الحصر، فقوله (إنما حرم ربى) كذا وكذا يفيد الحصر، والمحرمات غير محصورة في هذه الأشياء.

والجواب: إن قلنا الفاحشة محمولة على مطلق الكبائر، والأثم على مطلق الذنوب. دخل كل

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٦٧﴾

الذنوب فيه ، وإن حملنا الفاحشة على الزنا ، والأثم على الحر .

قلنا : الجنائيات محصورة في خمسة أنواع : أحدها : الجنائيات على الأنساب ، وهي إنما تحصل بالزنا ، وهي المراد بقوله (إنما حرم ربى انفوا حش) وثانيها : الجنائيات على العقول ، وهي شرب الخمر ، وإلها الإشارة بقوله (الأثم) وثالثها : الجنائيات على الأعراض . ورابعها : الجنائيات على النفوس وعلى الأموال ، وإلها الإشارة بقوله (والبنى بغير الحق) وخامسها : الجنائيات على الأديان وهي من وجهين : أحدها : الطعن في توحيد الله تعالى ، وإليه الإشارة بقوله (وأن تشرکوا بالله) وثانيها : القول في دين الله من غير معرفة ، وإليه الإشارة بقوله (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) فلما كانت أصول الجنائيات هي هذه الأشياء ، وكانت البواب كالفرع والتوابع ، لاجرم جعل تعالى ذكرها جاريا مجرى ذكر الكل ، فأدخل فيها كلمة «إنما» المفيدة للحصص .

(السؤال الثاني) الفاحشة والأثم هو الذى نهى الله عنه ، فصار تقدير الآية : إنما حرم ربى المحرمات ، وهو كلام عال عن القائمة . والجواب كون الفعل فاحشة هو عبارة عن اشتماله في ذاته على أمور باعتبارها يجب النهى عنه ، وعلى هذا التقدير : فيسقط السؤال ، والله أعلم .

قوله تعالى «ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون»

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أنه تعالى لما بين الحلال والحرام وأحوال التكليف ، بين أن لكل أحد أجلا معيناً لا يتقدم ولا يتأخر ، وإذا جاء ذلك الأجل مات لا محالة ، والفرض منه التخويف ليتشدد المرء في القيام بالتكليف كما ينبغي .

(المسألة الثانية) اعلم أن الأجل ، هو الوقت الموقت المضروب لانتفاء المهلة ، وفي هذه

الآية قولان :

(القول الأول) وهو قول ابن عباس ، والحسن ومقاتل أن المعنى أن الله تعالى أمهل كل أمة كذبت رسولها إلى وقت معين ، وهو تعالى لا يذهبهم إلى أن ينظروا ذلك الوقت الذى يصيرون فيه مستحقين لعذاب الاستئصال ، فإذا جاء ذلك الوقت نزل ذلك العذاب لا محالة .

(والقول الثاني) أن المراد بهذا الأجل العمر ، فإذا انقطع ذلك الأجل وكل امتنع وقورع التقديم والتأخير فيه ، والقول الأول : أولى ، لأنه تعالى قال (ولكل أمة) ولم يقل ولكل أحد أجل

يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ أَتَىٰ قَبْلَ أَخِي فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٥﴾ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٣٦﴾

وعلى القول الثاني: انما قال (ولكل أمة) ولم يقل لكل أحد لأن الأمة هي الجماعة في كل زمان، ومعلوم من حالها التقارب في الأجل، لأن ذكر الأمة فيما يجرى مجرى الوعيد الحتم، وأيضا فالقول الأول: يقتضي أن يكون لكل أمة من الأمم وقت معين في نزول عذاب الاستئصال عليهم وليس الأمر كذلك لأن أمتنا ليست كذلك.

(المسألة الثالثة) إذا حلما الآية على القول الثاني: لازم أن يكون لكل أحد أجل، لا يقع فيه التقديم والتأخير فيكون المقول مبنا بأجله، وليس المراد منه أنه تعالى لا يقدر على بقیته أزيد من ذلك، ولا أقص، ولا يقدر على أن يمته في ذلك الوقت لأن هذا يقتضي خروجه تعالى عن كونه قادرا مختارا، وصيرورته كالموجب لذاته، وذلك في حق الله تعالى تمتع بل المراد انه تعالى أخبر أن الأمر يقع على هذا الوجه.

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) المراد أنه لا يتأخر عن ذلك الأجل المعين لا بساعة ولا بما هو أقل من ساعة إلا أنه تعالى ذكر الساعة لأن هذا اللفظ أقل أسماء الأوقات.

فان قيل: ما معنى قوله (ولا يستقدمون) فان عند حضور الأجل امتنع عقلا وقوع ذلك الأجل في الوقت المتقدم عليه.

قلنا: يجعل قوله (فاذا جاء أجلهم) على قرب حضور الأجل. يقول العرب: جاء الشتاء، إذا قارب وقته، ومع مقاربة الأجل يصح التقدم على ذلك تارة والتأخر عنه أخرى.

قوله تعالى «يا بني آدم إنا يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي فمن أتى وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون (اعلم أنه تعالى لما بين أحوال التكليف وبين أن لكل أحد أجلا معينا لا يتقدم ولا يتأخر بين أنهم بعد الموت كانوا مطمئنين فلا خوف عليهم ولا حزن وإن كانوا متبردين وقفوا في أشد العذاب وقوله «إما يأتينكم» هي أن الشرطية ضمت إليها ما مؤكدة لمعنى الشرط ولذلك لزمت فعلها النون

التقية وجزاء هذا الشرط هو الفناء وما بعده من الشرط والجزاء ، وهو قوله (فن اتقى وأصلح) وإنما قال رسل وإن كان خطاباً للرسول عليه الصلاة والسلام وهو خاتم الأنبياء عليه وعليهم السلام لأنه تعالى أجرى الكلام على ما يقتضيه سننه في الأمم وإنما قال (منكم) لأن كون الرسول منهم أقصع لعذرهم وأبين للحجة عليهم من جهات : أحداً : أن مرفقهم بأحواله وبطهارته تكون متقدمة . وثانياً : أن مرفقهم بما يليق بقدرة تكون متقدمة فلا جرم لا يقع في المعجزات التي تظهر عليه شك وشبهة في أنها حصلت بقدرة الله تعالى لا بقدرة فلذا السبب قال تعالى (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً . وثالثاً : ما يحصل من الآلة وسكون القلب إلى أبناء الجنس ، بخلاف ما لا يكون من الجنس ، فإنه لا يحصل معه الآلة .

وأما قوله (يقصون عليكم آياتي) فقول تلك الآيات هي القرآن . وقيل الدلائل . وقيل الأحكام والشرائع والأولى دخول الكل فيه ، لأن جميع هذه الأشياء آيات الله تعالى لأن الرسل إذا جاءوا فلا بد وأن يذكروا جميع هذه الأقسام ، ثم قسم تعالى حال الأمة فقال (فن اتقى وأصلح) وجمع هاتين الحالتين بما يوجب الثواب لأن الملتقى هو الذي يتقى كل مانع الله تعالى عنه ، ودخل في قوله (وأصلح) أنه أتى بكل ما أمر به .

ثم قال تعالى في صفته (فلا خوف عليهم) أي بسبب الأحوال المستقبلية (ولام يحزنون) أي بسبب الأحوال الماضية لأن الإنسان إذا جاوز وصول المضرة إليه في الزمان المستقبل خاف وإذا تشكر فعمل الله وصل إليه بعض ما لا ينبغي في الزمان الماضي ، حصل الحزن في قلبه ، لهذا السبب والأولى في نفي الحزن أن يكون المراد أن لا يحزن على ما فاتته في الدنيا ، لأن حزنه على عقاب الآخرة يجب أن يرتفع بما حصل له من زوال الخوف ، فيكون كالمعاد وحله على الفائدة الزائدة أولى فينبى تعالى أن حاله في الآخرة تشارك حاله في الدنيا ، فإنه في الآخرة لا يحصل في قلبه خوف ولا حزن البتة ، واختلف العلماء في أن المؤمنين من أهل الطاعات هل يلحقهم خوف ، وحزن عند أحوال يوم القيامة . فذهب بعضهم إلا أنه لا يلحقهم ذلك ، والدليل عليه هذه الآية ، وأيضاً قوله تعالى (لا يحزنهم الفزع الأكبر) وذهب بعضهم إلى أنه يلحقهم ذلك الفزع لقوله تعالى (يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى) أي من شدة الخوف .

وأجاب : هؤلاء عن هذه الآية : بأن معناه أن أمرهم يؤل إلى الأمن والسرور ، كقول الطيب المريضي : لا بأس عليك ، أي أمرك يؤل إلى العافية والسلامة ، وأن كان في الوقت في بأس من

قَنَ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمْ
 فَصِيهُم مِّنَ الْكِتَابِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا إِنَّمَا كُنْتُمْ
 تَدْعُونَنَا إِلَىٰ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا
 كَافِرِينَ ﴿٣٧﴾

عنه ، ثم بين تعالى ان الذين كذبوا بهذه الآيات التي يحى بها الرسل (واستكبروا) أى أنفوا من
 قبولها وتمردوا عن التزامها (فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وقد تمسك أصحابنا بهذه الآية
 على ان الفاسق من أهل الصلاة ، لا يبق غلداً فى النار ، لانه تعالى بين ان المكذبين بآيات الله
 والمستكبرين عن قبولها ، هم الذين يقون مغلدين فى النار ، وكلمة (هم) قيد المحصر ، فذلك يقتضى
 ان من لا يكون موصوفاً بذلك التكذيب والاستكبار ، لا يبق غلداً فى النار . والله أعلم .
 قوله تعالى (فن أظلم من أقرى على الله كذبا أو كذب بآياته أولئك ينالهم نصيهم من الكتاب
 حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا أيينا كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا وشهدوا على
 أنفسهم أنهم كانوا كافرين)

اعلم ان قوله تعالى (فن أظلم من أقرى على الله كذبا أو كذب بآياته) يرجع إلى قوله والذين
 كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها وقوله (فن أظلم) أى فن أعظم ظلماً عن يقول على الله مالم يقله
 أو كذب ما قاله . والاول : هو الحكم بوجود مالم يوجد . والثانى : هو الحكم بانتكار ما وجد . والاول
 دخل فيه قول من أثبت الشريك لله سواء كان ذلك الشريك عبارة عن الاصنام أو عن الكواكب
 أو عن مذهب القائلين بزدان واهر من . ويدخل فيه قول من أثبت البنات والبنين لله تعالى ،
 ويدخل فيه قول من أضاف الأحكام الباطلة إلى الله تعالى . والثانى : يدخل فيه قول من أنكر كون
 القرآن كتاباً نازلاً من عند الله تعالى . وقول من أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

ثم قال تعالى (أولئك ينالهم نصيهم من الكتاب) واختلفوا فى المراد بذلك النصيب على
 قولين : أحدهما : ان المراد منه العذاب ، والمعنى ينالهم ذلك العذاب المعين الذى جعله نصيباً لهم
 فى الكتاب ، ثم اختلفوا فى ذلك العذاب المعين . فقال بعضهم هو سواد الوجه وزرقه العين ،
 والدليل عليه قوله تعالى (ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة) وقال الزجاج :

هو المذكور في قوله تعالى (فانذرتكم نارا تلقى) وفي قوله (نسلكه عذابا صعبا) وفي قوله (إذا الاغلال في أعناقهم والسلاسل) فهذه الأشياء هي نصيبهم من الكتاب على قدر ذنوبهم في كفرهم .
 (والقول الثاني) ان المراد من هذا النصيب شيء سوى العذاب ، واختلوا فيه قهيل : هم اليهود والنصارى يجب لهم علينا إذا كانوا أهل ذمة لنا ان لا تمتدى عليهم وان نصفهم وان نذب عنهم فذلك هو معنى النصيب من الكتاب وقال ابن عباس ، ومجاهد ، وسعيد بن جبير : أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب . أى ماسبق لهم في حكم الله وفي مشيئته من الشقاوة والسعادة ، فان قضى الله لهم بالحتم على الشقاوة ، أبقاهم على كفرهم ، وإن قضى لهم بالحتم على السعادة نقلهم إلى الإيمان والتوحيد ، وقال الربيع وابن زيد . يعنى : ما كتب لهم من الأرزاق والأعمال والأعمار ، فاذا فئت واقرضت وفرغوا منها (جاءتهم رسلنا يتوفونهم) واعلم أن هذا الاختلاف إنما حصل ، لأنه تعالى قال (أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب) ولفظ «النصيب» يحمل محتمل لكل الوجه المذكورة . وقال بعض المحققين : حمله على العمر والرزق أولى ، لأنه تعالى بين أنهم وإن بلغوا في الكفر ذلك المبلغ العظيم ، إلا أن ذلك ليس بمانع من أن ينالهم ما كتب لهم من رزق وعمر فتعلا من الله تعالى ، لكي يصلحوا ويتوبوا ، وأيضاً فقوله (حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم) يدل على أن مجيء الرسل للتوفى ، كالتناية لحصول ذلك النصيب ، فوجب أن يكون حصول ذلك النصيب متقدماً على حصول الوفاة ، والمتقدم على حصول الوفاة ، ليس إلا العمر والرزق .

أما قوله (حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا أيئنا كنتم) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الخليل وسيبويه : لا يجوز إمالة «حتى» و«الاء» و«أما» وهذه ألفات ألزمت الفتح ، لأنها أواخر حروف جاءت لمعان يفصل بينها وبين أواخر الأسماء التي فيها الألف ، نحو : حبل وهدى . إلا أن (حتى) كتبت بالياء لأنها على أربعة أحرف فأشبهت سكرى . وقال بعض التحويين : لا يجوز إمالة (حتى) لأنها حرف لا يتصرف ، والإمالة ضرب من التصرف .

(المسألة الثانية) قوله (حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم) فيه قولان :

(القول الأول) المراد هو قبض الأرواح ، لأن لفظ الوفاة يفيد هذا المعنى . قال ابن عباس الموت قيامة الكافر ، فالملائكة يطالبونهم بهذه الأشياء عند الموت على سبيل الجزر والتوبيخ والتهديد ، وهؤلاء الرسل هم ملك الموت وأعداؤه ،

(والقول الثاني) وهو قول الحسن ، وأحد قول الزجاج أن هذا لا يكون في الآخرة ومعنى قوله (حتى إذا جاءتهم رسلنا) أى ملائكة العذاب (يتوفونهم) أى يتوفون مذبذبهم عند حشرهم إلى

قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ ٢٨. وَقَالَتْ أَوْلَاهُمْ لِأَخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْهَا مِنْ فَضْلٍ فذُقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ ٢٩.

النار على معنى أنهم يستهلكون عدتهم ، حتى لا ينفلت منهم أحد .
(المسألة الثالثة) قوله (أيها كنتم) معناه . أين الشركاء الذين كنتم تدعونهم وتعبونهم من دون الله : ولقطة «ما» وقت موصولة بأين في خط المصحف . قال صاحب الكشاف : وكان حقها أن تفصل ، لأنها موصولة بمعنى : أين الآلهة الذين تدعون .
ثم إنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (ضلوا عنا) أى بطلوا وذهبوا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين عند معاينة الموت ،

واعلم أن على جميع الوجوه ، فالمقصود من الآية زجر الكفار عن الكفر ، لأن التحويل بذكر هذه الأحوال مما يعمل الماقل على المبالغة في النظر والاستدلال والتسدد في الاحتراز عن التقليد .

قوله تعالى (قال ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجن والانس في النار كلما دخلت أمة لعنت أختها حتى إذا ادركوا فيها جميعاً قالت أخراهم لأولاهم ربنا هؤلاء أضلونا فآتتهم عذاباً ضعفاً مما النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون) وقالت أولاهم لأخراهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون

اعلم أن هذه الآية من بقية شرح أحوال الكفار وهو أنه تعالى يدخلهم النار .
أما قوله تعالى (قال ادخلوا) ففيه قولان : الأول : إن الله تعالى يقول ذلك . والثاني : قال مقاتل : هو من كلام خازن النار ، وهذا الاختلاف بناء على أنه تعالى هل يتكلم مع الكفار أم لا ، وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء .

أما قوله تعالى ﴿ادخلوا في أمم﴾ ففيه وجهان .

﴿الوجه الأول﴾ التقدير : ادخلوا في النار مع أمم ، وعلى هذا القول في الآية إضمار ومجاز أما الإضمار فلأننا أضمرنا فيها قولنا : في النار . وأما المجاز ، فلأننا حملنا كلمة «في» على «مع» لأننا قلنا معنى قوله (في أمم) أى مع أمم .

﴿والوجه الثاني﴾ أن لا يلتزم الإضمار ولا يلتزم المجاز ، والتقدير : ادخلوا في أمم في النار ، ومعنى الدخول في الأمم ، الدخول فيها بينهم وقوله (قد دخلت من قبلكم من الجن والإنس) أى تقدم زمانهم زمانكم ، وهذا يشعر بأنه تعالى لا يدخل الكفار بأجمعهم في النار دفعة واحدة ، بل يدخل الفوج بعد الفوج ، فيكون فيهم سابق ومسبق ، ليصح هذا القول ، ويشاهد الداخل من الأمة في النار من سبقها وقوله (كلما دخلت أمة لعنت أختها) والمقصود أن أهل النار يلعن بعضهم بعضاً فيتبرأ بعضهم من بعض ، كما قال تعالى (الآن خلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) والمراد بقوله (أختها) أى في الدين ، والمعنى : أن المشركين يلعنون المشركين ، وكذلك اليهود ، تلعن اليهود ، والنصارى النصرارى ، وكذا القول في المجوس ، والصابئة وسائر أديان الضلالة . وقوله (حتى إذا أداركوا فيها جيعاً) أى تداركوا ، بمعنى تلاحقوا ، واجتمعوا في النار ، وأدرك بعضهم بعضاً ، واستقر معه (قالت أولام لأخراهم) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ في تفسير الأولى والأخرى قولان : الأول : قال مقاتل أخراهم يعني آخرهم دخولا في النار ، لأولام دخولا فيها . والثاني : أخراهم منزلة ، وهم الاتباع والسفلة ، لأولام منزلة وهم القادة والرؤساء .

﴿المسألة الثانية﴾ «اللام» في قوله (لأخراهم) لام أجل ، والمعنى : لأجلهم ولأضلالهم إياهم (قالوا ربنا هؤلاء أضلونا) وليس المراد أنهم ذكروا هذا القول لأولام ، لأنهم مخاطبوا لأولام ، وإنما خاطبوا الله تعالى بهذا الكلام .

أما قوله تعالى ﴿ربنا هؤلاء أضلونا﴾ فالمعنى : أن الاتباع يقولون إن المتقدمين أضلونا . واعلم أن هذا الإضلال يقع من المتقدمين للتأخرين على وجهين : أحدهما : بالدعوة إلى الباطل ، وتزيينه في أعينهم ، والسعى في إخفاء الدلائل المبجلة لتلك الأباطيل .

﴿والوجه الثاني﴾ بأن يكون المتأخرون معظمين لأولئك المتقدمين ، فيقلدونهم في تلك الأباطيل والأضاليل التي لفقوها ويتأسون بهم ، فيصير ذلك تشبيهاً باقدام أولئك المتقدمين على الإضلال .

ثم حكى الله تعالى عن هؤلاء المتأخرين أنهم يدعون على أولئك المتقدمين بزيد العذاب وهو قوله (فأتهم عذاباً ضعفاً من النار) وفي الضعف ، قولان :

(والقول الأول) قال أبو عبيدة «الضعف» هو مثل الشيء مرة واحدة . وقال الشافعي رحمه الله : ما يقارب هذا ، فقال في رجل أوصى . فقال أعطوا فلاناً ضعف نصيب ولدى . قال : يعلى مثله مرتين .

(والقول الثاني) قال الأزهري «الضعف» في كلام العرب المثل إلى ما زاد وليس بمقصود على المثليين ، وجاز في كلام العرب أن تقول : هذا ضعفه ، أى مثله وثلاثة أمثاله ، لأن الضعف في الأصل زيادة غير محصورة ، والدليل عليه : قوله تعالى (فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا) ولم يرد به مثلاً ولا مثليين ، بل أولى الأشياء به أن يحمل عشرة أمثاله ، لقوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) ثبت أن أقل الضعف محصور وهو المثل وأكثره غير محصور إلى ما لا نهاية له . وأما مسألة الشافعي رحمه الله : فاعلم أن التركة متعلقة بحقوق الورثة ، إلا أنا لأجل الوصية صرفنا طائفة منها إلى الموصى له ، والقدر المتيقن في الوصية هو المثل ، والباقي مشكوك ، فلاجرم أخذنا المتيقن وطرحنا المشكوك ، فهذا السبب حملنا الضعف في تلك المسألة على المثليين أما قوله تعالى (قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون) فيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قرأ أبو بكر عن عاصم (يعلمون) بالياء على الكناية عن الغائب ، والمعنى : ولكن لا يعلم كل فريق مقدار عذاب الفريق الآخر ، فيحمل الكلام على كل ، لأنه وإن كان للمخاطبين فهو اسم ظاهر موضوع للنية ، فحمل على اللفظ دون المعنى ، وأما الباقرن فقرأوا بالتاء على الخطاب والمعنى : ولكن لا تعلمون أيها المخاطبون ، ما لكل فريق منكم من العذاب ، ويعجزون ولكن لا تعلمون يا أهل الدنيا ما مقدار ذلك .

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول : إن كان المراد من قوله (لكل ضعف) أى حصل لكل أحد من العذاب ضعف ما يستحقه ، فذلك غير جائز لأنه ظلم ، وإن لم يكن المراد ذلك ، فما معنى كونه ضعفاً ؟

والجواب : أن عذاب الكفار يزيد ، فكل ألم يحصل فانه يعقبه حصول ألم آخر إلى غير نهاية فكانت تلك الآلام متضاعفة متزايدة لا إلى آخر ، ثم بين تعالى أن أخراهم كما خاطبت أولام ، فكذلك تجيب أولام أخراهم ، فقال (وقالت أولام لأخراهم فما كان لكم علينا من فضل) أى في ترك الكفر والعتل ، وأنا متشاركون في استحقاق العذاب .

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ
وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي
الْمُجْرِمِينَ ٤٠ هـ هُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٍ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي
الظَّالِمِينَ ٤١ هـ

ولقاتل أن يقول : هذا منهم كذب ، لأنهم الكونهم رؤساء وسادة وقادة ، قد دعوا إلى الكفر
وبالغوا في الترغيب فيه ، فكانوا ضالين ومضلين ، وأما الاتباع والسفلة ، فهم وإن كانوا ضالين ،
إلا أنهم ما كانوا مضلين ، فبطل قولهم أنه لا فضل للاتباع على الرؤساء في ترك الضلال والكفر
وجوابه : أن أقصى ما في الباب أن الكفار كذبوا في هذا القول يوم القيامة ، وعندنا أن
ذلك جائز ، وقد قررناه في سورة الأنعام في قوله (ثم لم تكف فتتهم إلا أن قالوا والله ربنا
ما كنا مشركين)

أما قوله (فتوقوا العذاب بما كنتم تكسبون) فهذا يحتمل أن يكون من كلام القادة ، وإن
يكون من قول الله تعالى لهم جميعاً .

واعلم أن المقصود من هذا الكلام التخويف والزجر ، لأنه تعالى لما أخبر عن الرؤساء
والاتباع أن بعضهم يتبرأ عن بعض ، ويلعن بعضهم بعضاً ، كان ذلك سبباً لوقوع الخوف
الشديد في القلب .

قوله تعالى (إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون
الجنة حتى يلبس الجمل في سم الخياط وكذلك نجزي المجرمين لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش
وكذلك نجزي الظالمين)

اعلم أن المقصود منه إتمام الكلام في وعيد الكفار ، وذلك لأنه تعالى قال في الآية المتقدمة
(والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) ثم شرح تعالى في هذه
الآية كيفية ذلك الخلود في حق أولئك المكذبين المستكبرين بقوله (كذبوا بآياتنا) أي بالدلائل
الدالة على المسائل التي هي أصول الدين ، فالدهرية ينكرون دلائل إثبات الذات والصفات ،
والمشركون ينكرون دلائل التوحيد ، ومنكرو الثبوت يكذبون الدلائل الدالة على صحة النبوات

ومنكرو نبوة محمد ينكرون الدلائل الدالة على صحة نبوته ، ومنكرو المعاد ينكرون الدلائل الدالة على صحة المعاد ، فقلوه (كذبوا بآياتنا) يتناول الكل ، ومعنى الاستكبار طلب الترفع بالباطل وهذا اللفظ في حق البشر يدل على الذم قال . تعالى في صفة فرعون (واستكبر هو وجنوده في الأرض بغير الحق)

أما قوله تعالى (لا تفتح لهم أبواب السماء) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ أبو عمرو (لا تفتح) بالناء خفيفة ، وقرأ حمزة والكسائي بالناء خفيفة والباقرن بالناء مشددة . أما القراءة بالتشديد فوجهها قوله تعالى (فتحتنا عليهم أبواب كل شيء) - ففتحتنا أبواب السماء) وأما قراءة حمزة والكسائي فوجهها أن الفعل متقدم .

(المسألة الثانية) في قوله (لا تفتح لهم أبواب السماء) أقوال . قال ابن عباس . يريد لا تفتح لأعمالهم ولا لدعائهم ولا لشيء مما يريدون به طاعة الله ، وهذا التأويل مأخوذ من قوله تعالى (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) ومن قوله (كلا إن كتاب الأبرار لفي علين) وقال السدي وغيره : لا تفتح لأرواحهم أبواب السماء ، وتفتح لأرواح المؤمنين ، ويدل على صحة هذا التأويل ما روى في حديث طويل : أن روح المؤمن يرجع بها إلى السماء فيستفتح لها ، فيقال مرحبا بالنفس الطيبة التي كانت في الجسد الطيب ، ويقال لها ذلك حتى تنهى إلى السماء السابعة ، ويستفتح لروح الكافر فيقال لها ارجعي ذميعة ، فانه لا تفتح لك أبواب السماء .

(والقول الثالث) أن الجنة في السماء فالمنى : لا يؤذن لهم في الصعود إلى السماء . ولا تطرق لهم إليها يدخلوا الجنة .

(والقول الرابع) لا تنزل عليهم البركة والخير ، وهو مأخوذ من قوله (فتحتنا أبواب السماء بما منهم) وأقول هذه الآية تدل على أن الأرواح إنما تكون سعيدة أما بأن ينزل عليها من السماء أنواع الخيرات ، وإما بأن يصعد أعمال تلك الأرواح إلى السموات وذلك يدل على أن السموات موضع بهجة الأرواح ، وأما كن سعادتها ، ومنها تنزل الخيرات والبركات ، واليهما يصعد الأرواح حال فوزها بكل السعادات ، ولما كان الأمر كذلك كان قوله (لا تفتح لهم أبواب السماء) من أعظم أنواع الوعيد والتهديد .

أما قوله تعالى (ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) «الولوج» الدخول . والجمل مشهور ، و«السم» بفتح السين وضمها قلب الاربعة قرأ ابن سيرين (سم) بالضم ، وقال صاحب الكشف : يروى (سم) بالحركات الثلاث ، وكل قلب

في البدن لطيف فهو «سم» وجمعه سموم ، ومنه قيل : السم القاتل . لانه ينفذ بلفظه في مسام البدن حتى يصل إلى القلب ، و(الخياط) ما يخط به . قال الفراء : ويقال خياط ومخيط ، كما يقال إزار ومزور ولحاف وملحف ، وقناع ومقنع ، وإنما خسر الجبل من بين سائر الحيوانات ، لانه أكبر الحيوانات جسما عند العرب . قال الشاعر :

جسم الجبال وأحلام المصافير

لجسم الجبل أعظم الأجسام ، وثقب الابرة أضيق المنافذ ، فكان ولوج الجبل في تلك الثقبه الضيقة محالا ، فلما وقف الله تعالى دخولهم الجنة على حصول هذا الشرط ، وكان هذا شرطا محالا ، وثبت في العقول أن الموقوف على المحال محال ، وجب أن يكون دخولهم الجنة مأیوسا منه قطعاً .

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشف : قرأ ابن عباس (الجبل) بوزن القمل ، وسعيد ابن جبیر (الجبل) بوزن النفر . وقرئ (الجبل) بوزن القفل ، و(الجبل) بوزن النصب ، و(الجبل) بوزن الحبل ، ومعناها : القلس الغليظ ، لانه جبال جمعت وجعلت جملة واحدة ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن الله تعالى أحسن تشبيها من أن يشبه بالجبل . يعنى : أن الجبل مناسب للخيطة الذى يسلك في سم الابرة ، والبعر لا يناسبه . إلا أنا ذكرنا الفائدة فيه .

(المسألة الثالثة) القائلون بالتناسخ احتجوا بهذه الآية ، فقالوا : إن الأرواح التى كانت في أجساد البشر لما عصت وأذنبت ، فانها بعد موت الأبدان ترد من بدن إلى بدن ، ولا تزال تبقى في التعذيب حتى أنها تنقل من بدن الجبل إلى بدن الدودة التى تنفذ في سم الخياط ، لحيثئذ تصير مطهرة عن تلك الذنوب والمعاصي ، وحيثئذ تدخل الجنة وتصل إلى السعادة . واعلم أن القول بالتناسخ باطل وهذا الاستدلال ضعيف . والله أعلم .

ثم قال تعالى (وكذلك نجزي المجرمين) أى ومثل هذا الذى وصفنا نجزي المجرمين ، والمجرمون والله أعلم ههنا هم الكافرون ، لأن الذى تقدم ذكره من صفتهم هو التكذيب بآيات الله . والاستكبار عنها .

واعلم أنه تعالى لما بين من حالهم أنهم لا يدخلون الجنة البتة بين أيضاً أنهم يدخلون النار ، فقال (لم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) «المهاد» جمع مهد ، وهو الفراش . قال الأزهري : أصل المهد في اللغة الفرش ، يقال للفرش مهاد لمواته ، والغواشي جمع غاشية ، وهى كل ما يفشاك ، أى يهلكك ، وجهنم لاتصرف لاجتماع التأنيث فيها والتعريف ، وقيل اشتقاقها من الجمجمة ، وهى النطق ، يقال :

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ
الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٤٢﴾ وَزَعَنَّا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ
الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ
لَقَدْ جَاءَتْ رَسُولٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تُلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ
تَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾

رجل جهنم الوجه غليظه، وسميت بهذا لفظ أمرها في العذاب. قال المفسرون: المراد من هذه الآية الإخبار عن إحاطة النار بهم من كل جانب، فلم منها غطاء ووطاء، وفراش ولحاف.

(المسألة الثانية) لقاتل أن يقول: إن غواش، على وزن فواعل، فيكون غير منصرف، فكيف دخله التثنية؟ وجوابه على مذهب الخليل وسيبويه إن هذا جمع، والجمع أقبل من الواحد، وهو أيضاً الجمع الأكبر الذي تنتهى الجوع إليه، فزاده ذلك قتلا، ثم وقعت الياء في آخره وهي ثقيلة، فلما اجتمعت فيه هذه الأشياء خففوها بحذف يائه، فلما حذفت الياء نقص عن مثال فواعل، وصار غواش يوزن جناح، فدخله التثنية لنقصانه عن هذا المثال.

أما قوله (وكذلك نجزي الظالمين) قال ابن عباس: يريد الذين أشركوا بالله واتخذوا من دونه إلهاً وعلى هذا التقدير: فالظالمون ههنا هم الكافرون.

قوله عز وجل (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا تكلف نفساً إلا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) وزعنا ما في صدورهم من غل تجرى من تحتهم الأنهار وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا أن تُلْكُمُ الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون

اعلم أنه تعالى لما استوفى الكلام في الوعيد أتبته بالوعد في هذه الآية، وفي الآية مسائل: (المسألة الأولى) اعلم أن أكثر أصحاب المعاني على أن قوله تعالى (لا تكلف نفساً إلا وسعها) اعتراض وقع بين المبتدأ والخبر والتقدير (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) وإنما حسن وقوع هذا الكلام بين المبتدأ والخبر، لأنه من جنس هذا الكلام،

لأنه لما ذكر عليهم الصالح، ذكر أن ذلك العمل في وسعهم غير خارج عن قدرتهم، وفيه تنبيه للكفار على أن الجنة مع عظم عملها يوصل إليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب. وقال قوم: موضعه خبر عن ذلك المبتدأ والمائد مخدوف، كأنه قيل: لا تكلف نفساً منهم إلا وسمعها، وإنما حذف المائد للعلم به.

(المسألة الثانية) معنى الوسع ما يقدر الإنسان عليه في حال السعة والسهولة لا في حال الضيق والشدّة، والدليل عليه: أن معاذ بن جبل قال في هذه الآية إلا يسرها لأعمرها. وأما أقصى الطاقة يسمى جهداً لا وسعاً، وظل من ظن أن الوسع بذل المجهود.

(المسألة الثالثة) قال الجبائي: هذا يدل على بطلان مذهب المجبرة في أن الله تعالى كلف العبد بما لا يقدر عليه، لأن الله تعالى كذبهم في ذلك، وإذا ثبت هذا الأصل بطل قولهم في خلق الأعمال، لأنه لو كان خالق أعمال العباد هو الله تعالى، لكان ذلك تكليف مالا يطاق، لأنه تعالى إن كلفه بذلك الفعل حال ما خلقه فيه، فذلك تكليفه بما لا يطاق، لأنه أمر بتحصيل الحاصل، وذلك غير مقدور، وإن كلفه به حال ما لم يخلق من ذلك الفعل فيه كان ذلك أيضاً تكليف مالا يطاق، لأن على هذا التقدير: لا قدرة للعبد على تكوين ذلك الفعل وتحصيله، قالوا: وأيضا إذا ثبت هذا الأصل ظهر أن الاستطاعة قبل الفعل إذ لو كانت حاصلة مع الفعل، والكافر لا قدرة له على الإيمان مع أنه مأمر به. فكان هذا تكليف مالا يطاق، ولما دلت هذه الآية على نفي التكليف بما لا يطاق، ثبت فساد هذين الأصلين.

والجواب: أنا نقول وهذا الاشكال أيضاً وارد عليكم، لأنه تعالى يكلف العبد بإيجاد الفعل، حال استواء الدواعي إلى الفعل والترك، أو حال رجحان أحد الداعيين على الآخر والأول باطل، لأن الإيجاد ترجيح لجانب الفعل، وحصول الترجيح حال حصول الاستواء محال، والثاني باطل، لأن حال حصول الرجحان كان الحصول واجبا، فإن وقع الأمر بالطرف الراجح كان أمراً بتحصيل الحاصل، وإن وقع بالطرف المرجوح كان أمراً بتحصيل المرجوح حال كونه مرجوحاً، فيكون أمراً بالجمع بين التقيضين وهو محال، فكل ما جمعلونه جواباً عن هذا السؤال، فهو جواباً عن كلامكم. والله أعلم.

وأما قوله تعالى (ونزغنا ما في صدورهم من غل) فاعلم أن نزع الشيء قلمه عن مكانه، والغل الحقد. قال أهل اللغة: وهو الذي ينفل بطغفه إلى صميم القلب، أي يدخل، ومنه الغلول وهو الوصول بالحيلة إلى الذنوب الدقيقة، ويقال: انفل في الشيء، وتغلغل فيه إذا دخل فيه بطائفة، كالحب

يدخل في صميم النقود .

إذا عرفت هذا فنقول : لهذه الآية تأويلان :

(والقول الأول) أن يكون المراد أنزلنا الاحقاد التى كانت لبعضهم على بعض في دار الدنيا ، ومعنى نزع الغل : تصفية الطباع وإسقاط الوسوس ومنعها من أن ترد على القلوب . فإن الشيطان لما كان في العذاب لم يتفرغ لالتقاء الوسوس في القلوب ، وإلى هذا المعنى أشار على بن أبي طالب رضى الله عنه فقال : انى لأرجو أن أكون أنا وعثمان وطلحة والزبير من الذين قال الله تعالى فيهم (ونزعنا ما في صدورهم من غل)

(والقول الثاني) أن المراد منه أن درجات أهل الجنة متفاوتة بحسب الكمال والنقصان ، فأنه تعالى أزال الحسد عن قلوبهم حتى أن صاحب الدرجة النازلة لا يحسد صاحب الدرجة الكاملة . قال صاحب الكشف : هذا التأويل أولى من الوجه الأول ، حتى يكون هذا في مقابلة ما ذكره الله تعالى من تبرئ بعض أهل النار من بعض ، ولعن بعضهم بعضا ، ليعلم أن حال أهل الجنة في هذا المعنى أيضا مقارنة لحال أهل النار .

فان قالوا : كيف يعقل أن يشاهد الإنسان النعم العظيمة ، والدرجات العالية ، ويرى نفسه عروما عنها عاجزا عن تحصيلها ، ثم أنه لا يميل طبعه اليها ، ولا يفتن بسبب الحرمان عنها ، فان عقل ذلك ، فلم لا يعقل أيضا أن يعيدهم الله تعالى ، ولا يخلق فيهم شهوة الأكل ، والشرب ؟ والواقع ، ويضيق عنها ؟

قلنا : الكل ممكن ، والله تعالى قادر عليه ، إلا أنه تعالى وعد بإزالة الحقد والحسد عن القلوب ، وما وعد بإزالة شهوة الأكل والشرب عن النفوس ، فظهر الفرق بين البابين .

ثم انه تعالى قال (تجرى من تحتهم الأنهار) والمعنى : أنه تعالى كما خلصهم من رقة الحقد والحسد والحرص على طلب الزيادة قد أنعم عليهم باللذات العظيمة ، وقوله (تجرى من تحتهم الأنهار) من رحمة الله وفضله وإحسانه ، وأنواع المكاشفات والسعادات الروحانية .

ثم حكى تعالى عن أهل الجنة أنهم قالوا (الحمد لله الذى هدانا لهذا) وقال أمهمابنا : معنى (هدانا الله) أنه أعطى القدرة ، وضم اليها الداعية الجازمة ، وصير مجموع القدرة وتلك الداعية موجبا للحصول تلك الفضيلة . فانه لو أعطى القدرة ، وما خلق تلك الداعية لم يحصل الأثر ، ولو خلق الله الداعية المعارضة أيضا لسائر الدواعي الصارفة ، لم يحصل الفعل أيضا . أما لما خلق القدرة ، وخلق الداعية الجازمة ، وكان مجموع القدرة مع الداعية المحيطة موجبا للفعل كانت الهداية حاصلة في الحقيقة بتقدير .

الله تعالى، وتخلقه وتكوينه. وقالت المعتزلة: التحديد إنما وقع على أنه تعالى أعطى العقل ووضع الدلائل، وأزال الموانع، وعند هذا يرجع إلى مباحث الجبر والقدر على سبيل التمام والكمال. ثم قال تعالى ﴿وما كنا لننتدى لولا أن هدانا الله﴾ وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر «ما كنا» بنير واو وكذلك هو في مصاحف أهل الشام، والباقيون بالواو، والوجه في قراءة ابن عامر أن قوله «ما كنا لننتدى لولا أن هدانا الله» جار مجرى التفسير لقوله «هدانا لهذا» فلما كان أحدهما عين الآخر، وجب حذف الحرف العاطف.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله «وما كنا لننتدى لولا أن هدانا الله» دليل على أن المنتهى من هداة الله، وإن لم يهده الله لم ينتد، بل نقول: مذهب المعتزلة أن كل ما فعله الله تعالى في حق الأنبياء عليهم السلام، والأولياء من أنواع الهداية والارشاد، قد فعله في حق جميع الكفار والفساق وإنما حصل الامتياز بين المؤمنين والكافر، والحق والمبطل بسبب نفسه، واختيار نفسه فكان يجب عليه أن يحمده نفسه، لأنه هو الذي حصل لنفسه الإيمان، وهو الذي أوصل نفسه إلى درجات الجنان، وخلصها من دركات النيران، فلما لم يحمده نفسه البتة، وإنما حمد الله فقط، علينا أن الهادى ليس إلا الله سبحانه.

ثم حكى تعالى عنهم أنهم قالوا ﴿لقد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ وهذا من قول أهل الجنة حين رأوا ما وعدهم الرسل صيانياً، وقالوا: لقد جاءت رسل ربنا بالحق. ثم قال تعالى ﴿ونودوا أن تلكم الجنة﴾ وفيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ ذلك النداء إما أن يكون من الله تعالى، أو أن يكون من الملائكة، والأولى أن يكون المنادى هو الله سبحانه.

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر الزجاج في كلمة «أن» معناً وجهين: الأول: أنها مخففة من الثقيلة، والتقدير: إنه والضمير للندان، والمعنى: نودوا بأنه تلك الجنة أى نودوا بهذا القول: والثاني: قال: وهو الأجود عندي أن تكون «أن» في معنى تفسير النداء، والمعنى: ونودوا. أى تلك الجنة، والمعنى: قيل لهم تلك الجنة كقوله (وانطلق الملائمة أن أمشوا واصبروا) يعنى أى أمشوا. قال: إنما قال «تلكم» لأنهم وعدوا بها في الدنيا. فكأنه قيل: لهم هذه تلكم التي وعدتم بها وقوله (أوردتموها) فيه قولان:

﴿القول الأول﴾ وهو قول أهل المعاني أن معناه: صارت إليكم كما يصير الميراث إلى أهله، والآثر قد يستعمل في اللغة، ولا يراد به زوال الملك عن الميت إلى الحي كما يقال: هذا العمل

يورثك الشرف، ويورثك العار أى يصيرك إليه، ومنهم من يقول: إنهم أعطوا تلك المنازل من غير تمب في الحال فصار شبيها بالميراث.

(والقول الثانى) أن أهل الجنة يورثون منازل أهل النار. قال جلى الله عليه وسلم «ليس من كافر ولا مؤمن إلا وله في الجنة والنار منزل فاذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار رفعت الجنة لأهل النار فظفروا إلى منازلهم فيها فقيل لهم: هذه منازلكم لوعلمتم بطاعة الله ثم يقال يا أهل الجنة رثوم بما كنتم تعملون فيقسم بين أهل الجنة منازلهم» وقوله (بما كنتم تعملون) فيه مسائل: (المسألة الأولى) تعلق من قال العمل يوجب هذا الجزاء بهذه الآية فان الباقي قوله (بما كنتم تعملون) تدل على العلية، وذلك يدل على أن العمل يوجب هذا الجزاء، وجوابنا: أنه علة للجزاء لكن بسبب أن الشرع جعله علة له، لا لأجل أنه لذاته موجب لذلك الجزاء، والدليل عليه أن نعم الله على العبد لا نهاية لها، فاذا أتى العبد بشيء من الطاعات وقعت هذه الطاعات في مقابلة تلك النعم السالفة فيمتنع أن تصير موجبة للثواب المتأخر.

(المسألة الثانية) طعن بعضهم فقال: هذه الآية تدل على أن العبد إنما يدخل الجنة بعمله، وقوله عليه السلام «لن يدخل أحد الجنة بعمله» وإنما يدخلها برحمة الله تعالى، وبينهما تناقض، وجواب ما ذكرنا: أن العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته، وإنما يوجهه لأجل أن الله تعالى بفضله جعله علامة عليه ومعرفة له، وأيضا لما كان الموفق للعمل الصالح هو الله تعالى كان دخول الجنة في الحقيقة ليس إلا بفضل الله تعالى.

(المسألة الثالثة) قال القاضى: قوله تعالى (ونودوا أن تلکم الجنة أو رثموها بما كنتم تعملون) خطاب عام في حق جميع المؤمنين، وذلك يدل على أن كل من دخل الجنة فأنما يدخلها بعمله، وإذا كان الأمر كذلك امتنع قول من يقول: أن الفاسق يدخلون الجنة تفضلا من الله تعالى. إذا ثبت هذا فنقول: وجب أن لا يخرج الفاسق من النار لأنه لو خرج لكان إما أن يدخل الجنة أو لا يدخلها، والثاني باطل بالاجماع، والأول لا يتصور إما أن يدخل الجنة على سبيل التفضل أو على سبيل الاستحقاق، والأول باطل، لانا بينا أن هذه الآية تدل على أن أحدا لا يدخل الجنة بالتفضل، والثاني أيضا باطل لأنه لما دخل النار وجب أن يقال: إنه كان مستحقا للعقاب فلو أدخل الجنة على سبيل الاستحقاق لزم كونه مستحقا للثواب، وحيث أن يلزم حصول الجمع بين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وهو محال لأن الثواب منفعة دائمة خالصة عن شوائب الضرر والعقاب مضرة دائمة خالصة عن شوائب المنفعة، والجمع بينهما محال. وإذا كان كذلك كان الجمع بين حصول استحقاقها محالا.

وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ «٤٤» الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَعُوقُونَ عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ «٤٥»

والجواب : هذا بناء على أن استحقاق الثواب والعقاب لا يجتمعان وقد بالغنا في إبطال هذا الكلام في سورة البقرة . والله أعلم .

قوله تعالى (ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويعيوقونها عوجا وهم بالآخرة كافرون)

إعلم أنه تعالى لما شرح وعيد الكفار وثواب أهل الإيمان والطاعات أتبعه بذكر المناظرات التي تدور بين الفريقين . وهي الأحوال التي ذكرها في هذه الآية .

واعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة قوله (ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها) دل ذلك على أنهم استقروا في الجنة في وقت هذا النداء فلما قال بعده (ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار) دل ذلك على أن هذا النداء إنما حصل بعد الاستقرار ، قال ابن عباس : وجدنا ما وعدنا ربنا في الدنيا من الثواب حقا فهل وجدتم ما وعدكم ربكم من العقاب حقا ؟ والفرض من هذا السؤال إظهار أنه وصل إلى السعادات الكاملة وإيقاع الحزن في قلب المدعو وهنا سؤالات :

(السؤال الأول) إذا كانت الجنة في أعلى السموات والنار في أسفل الأرضين فمع هذا البعد الشديد كيف يصح هذا النداء ؟

والجواب : هذا يصح على قولنا : لانا عندنا البعد الشديد والقرب الشديد ليس من موانع الإدراك ، والتزم القاضي ذلك وقال : إن في العلماء من يقول في الصوت خاصية إن البعدي فيه وحده لا يكون مانعا من السماع .

(السؤال الثاني) هذا النداء مفر من كل أهل الجنة لكل أهل النار أو من البعض البعض ؟

والجواب : ان قوله ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار) يفيد العموم . والجمع ، إذا قيل بالجمع يوزع الفرد على الفرد ، وكل فريق من أهل الجنة ينادى من كان يعرفه من الكفار في الدنيا .

(السؤال الثالث) ماعنى (أن) في قوله (أن قد وجدنا)

والجواب : انه يحتمل أن تكون مخففة من الثقيلة ، وان تكون مفسرة كالتى سبقت في قوله (أن تكلم الجنة) وكذلك في قوله (أن لعنة الله على الظالمين)

(السؤال الرابع) هلا قيل (ما وعدكم ربكم حقا) كما قيل (ما وعدنا ربنا)

والجواب : قوله (ما وعدنا ربنا حقا) يدل على أنه تعالى خاطبهم بهذا الوعد ، وكونهم مخاطبين من قبل الله تعالى بهذا الوعد يوجب مزيد التشريف . ومزيد التشريف لا يتق بحال المؤمنين ، أما الكافر فهو ليس أهلا لأن يخاطبه الله تعالى ، فلهذا السبب لم يذكر الله تعالى أنه خاطبهم بهذا الخطاب بل ذكر تعالى انه بين هذا الحكم .

أما قوله تعالى (قالوا نعم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الآية تدل على ان الكفار يعترفون يوم القيامة بأن وعد الله ووعدته حق وصدق ولا يمكن ذلك إلا إذا كانوا عارفين يوم القيامة بذات الله وصفاته .

فان قيل : لما كانوا عارفين بذاته وصفاته ، وثبت ان من صفاته انه يقبل التوبة عن عباده ، وعلموا بالضرورة ان عند قبول التوبة يتخلصون من العذاب ، فلم لا يتوبون ليخلصوا أنفسهم من العذاب ؟ وليس لقائل أن يقول انه تعالى إنما يقبل التوبة في الدنيا لأن قوله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) عام في الأحوال كلها ، وأيضا فالتوبة اعتراف بالذنب وإقرار بالذلة والمسكنة والالتق بالرحيم الحكيم التجاوز عن هذه الحالة سواء كان في الدنيا أو في الآخرة .

أجاب المتكلمون : بان شدة اشتغالهم بتلك الآلام الشديدة بمنعهم عن الأقدام على التوب ولقائل أن يقول إذا كانت تلك الآلام لاتمنعهم عن هذه المناظرات ، فكيف تمنعهم عن التوبة التى بها يتخلصون عن تلك الآلام الشديدة ؟

واعلم ان المتمتلة : الذين يقولون يجب على الله قبول التوبة لاختصاص لهم عن هذا السؤال . أما أصحابنا لما قالوا ان ذلك غير واجب عقلا . قالوا الله تعالى أن يقبل التوبة في الدنيا ، وأن لا يقبلها في الآخرة ، فزال السؤال . والله أعلم .

(المسألة الثانية) قال سيويه (نعم) عدة وتصديق ، وقال الذين شرحوا كلامه معناه : انه

يستعمل تارة عدة ، وتارة تصديقا ، وليس معناه : أنه عدة وتصديق معا ألا ترى أنه إذا قال : أتعطيني ؟ وقال نعم كان عدة ولا تصديق فيه ، وإذا قال : قد كان كذا وكذا . قلت : نعم فقد صدقت ولادة فيه ، وأيضا إذا استفهمت عن موجب كما يقال : أيقوم زيد ؟ قلت : نعم ولو كان مكان الإيجاب نفيا لقلت : بلى ولم قل نعم فلفظة نعم محتمة بالجواب عن الإيجاب ، ولفظة بلى محتمة بالنفي كما في قوله تعالى (أأست بربكم قالوا بلى)

(المسألة الثالثة) قرأ الكسائي (نعم) بكسر العين في كل القرآن . قال أبو الحسن : هما لفتان قال أبو حاتم : الكسر ليس بمعروف ، واحتج الكسائي بأنه روى عن عمر أنه سأل قوما عن شيء فقالوا : نعم . فقال عمر : أما النعم فالأبل . قال أبو عبيدة : هذه الرواية عن عمر غير مشهورة .
أما قوله تعالى (فأذن مؤذن بينهم) فقيه مسألتان :

(المسألة الأولى) معنى التأذين في اللغة النداء والتصويت بالاعلام ، والأذان للصلاة إعلام بها وبوقتها ، وقالوا في (أذن مؤذن) نادى مناد أسمع الفريقين . قال ابن عباس : وذلك المؤذن من الملائكة وهو صاحب الصور .

(المسألة الثانية) قوله (بينهم) يحتمل أن يكون ظرفا لقوله (أذن) والتصدير : أن المؤذن أوقع ذلك الأذان بينهم ، وفي وسطهم ، ويحتمل أن يكون صفة لقوله (مؤذن) والتصدير : أن مؤذنا من بينهم أذن بذلك الأذان ، والأول أولى والله أعلم .
أما قوله تعالى (أن لعنة الله على الظالمين) فقيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قرأنا فع وأبو عمرو وعاصم (أن) مخففة (لعنة) بالرفع والباقون مشددة (لعنة) بالنصب . قال الواحدي رحمه الله : من شدد فهو الأصل ، ومن خفف (أن) فهي مخففة من الشديدة على إرادة إضمار القصة والحديث تقديره أنه لعنة الله ، ومثله قوله تعالى (وآخر دعوانم أن الحمد لله رب العالمين) التقدير : أنه ، ولا تخفف أن إلا ويكون معها إضمار الحديث والشأن . ويجوز أيضا أن تكون المخففة هي التي للتفسير كأنها تفسير لما أذنوا به كما ذكرناه في قوله (أن قد وجدنا) وروى صاحب الكشف أن الأعمش قرأ (إن لعنة الله) بكسر (إن) على إرادة القول ، أو على إجراء (أذن) مجرى «قال»

(المسألة الثانية) اعلم أن هذه الآية تدل على أن ذلك المؤذن ، أوقع لعنة الله على من كان موصوفاً بصفات أربعة .

(الصفة الأولى) كونهم ظالمين . لأنه قال (أن لعنة الله على الظالمين) قال أصحابنا المراد منه

وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ ﴿٦٦﴾ وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٦٧﴾

المشركون، وذلك لأن المناظرة المتقدمة إنما وقعت بين أهل الجنة وبين الكفار ، بـدليل أن قول أهل الجنة هل وجدتم ما وعدكم حقاً؟ لا يليق ذكره إلا مع الكفار .

وإذا ثبت هذا فقول المؤذن بعده (أن لعنة الله على الظالمين) يجب أن يكون منصرفاً إليهم ، فثبت أن المراد بالظالمين ههنا ، المشركون ، وأيضاً أنه وصف هؤلاء الظالمين بصفات ثلاثة . هي مختصة بالكفار وذلك بقوى ما ذكرناه ، وقال القاضي المراد منه ، كل من كان ظالماً سواء كان كافراً أو كان فاسقاً تمسكاً بعموم اللفظ .

(والصفة الثانية) قوله (الذين يصدون عن سبيل الله) ومنه : أنهم يمنعون الناس من قبول الدين الحق ، تارة بالزجر والقهر ، وأخرى بسائر الحيل .

(والصفة الثالثة) قوله (ويفنونها عوجاً) والمراد منه إلقاء الشكوك والشبهات في دلائل الدين الحق .

(والصفة الرابعة) قوله (وهم بالآخرة كافرون) واعلم أنه تعالى لما بين أن تلك اللعنة إنما أوقعا ذلك المؤذن على الظالمين الموصوفين بهذه الصفات الثلاثة ، كان ذلك تصريحاً بأن تلك اللعنة ما وقعت إلا على الكافرين ، وذلك يدل على فساد ما ذكره القاضي من أن ذلك اللعن يعم الفاسق والكافر . والله أعلم .

قوله تعالى «وبينهما حجاب وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا لا تجمعنا مع القوم الظالمين»

اعلم أن قوله «وبينهما حجاب» يعنى بين الجنة والنار أو بين الفريقين ، وهذا الحجاب هو المشهور المذكور في قوله (تضرب بينهم بسور له باب)

فان قيل : وأى حاجة إلى ضرب هذا السور بين الجنة والنار ؟ وقد ثبت أن الجنة فوق السموات

وأن الجحيم في أسفل السافلين .

قلنا : بعد إحداهما عن الأخرى لا يمنع أن يحصل بينهما سور وحجاب ، وأما الأعراف فهو جمع عرف وهو كل مكان عال مرتفع ، ومنه عرف القرس وعرف الديك ، وكل مرتفع من الأرض عرف ، وذلك لأنه بسبب ارتفاعه يصير أعرف عما انخفض منه .
إذا عرفت هذا فقول : في تفسير لفظ الأعراف قولان :

(القول الأول) وهو الذي عليه الأكثر أن المراد من الأعراف أعالي ذلك السور المضروب بين الجنة والنار ، وهذا قول ابن عباس ، وروى عنه أيضاً أنه قال : الأعراف شرف الصراط .

(والقول الثاني) وهو قول الحسن وقول الزجاج : في أحذ قوله أن قوله (وعلى الأعراف) أى وعلى معرفة أهل الجنة والنار رجال يعرفون كل أحد من أهل الجنة والنار بسياهم . ف قيل للحسن : هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم ؟ ف ضرب على نغذية ثم قال : هم قوم جعلهم الله تعالى على تعرف أهل الجنة وأهل النار يميزون البعض من البعض ، والله لا أدري لعل بعضهم الآن معنا ! أما القائلون بالقول الأول فقد اختلفوا في أن الذين هم على الأعراف من هم ؟ ولقد كثرت الأقوال فيهم وهى محصورة في قولين : أحدهما : أن يقال إنهم الأشراف من أهل الطاعة وأهل الثواب ، الثانى : أن يقال أنهم أقوام يكونون في الدرجة السابعة من أهل الثواب أما على التقدير الأول فقيه وجوه : أحدها : قال أبو جملز . هم ملائكة يعرفون أهل الجنة وأهل النار ، قيل له : يقول الله تعالى (وعلى الأعراف رجال) وتزعم أنهم ملائكة ؟ قال الملائكة ذكور لا إناث .

وقائل أن يقول : الوصف بالرجولية إنما يحسن في الموضع الذى يحصل في مقابلة الرجل من يكون أنثى ولما امتنع كون الملك أنثى امتنع وصفهم بالرجولية . وثانيها : قالوا إنهم الأنبياء عليهم السلام أجلسهم الله تعالى على أعالي ذلك السور تمييزاً لهم عن سائر أهل القيامة ، وإظهاراً لشرفهم ، وعلو مرتبتهم وأجلسهم على ذلك المكان العالى ليكونوا مشرفين على أهل الجنة ، وأهل النار مطامعين على أحوالهم ومقادير ثوابهم وعقابهم . وثالثها : قالوا : إنهم هم الشهداء ، لأنه تعالى وصف أصحاب الأعراف بأنهم يعرفون كل واحد من أهل الجنة وأهل النار ، ثم قال قوم . إنهم يعرفون أهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة ، وأهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم ، وهذا الوجه باطل ، لأنه تعالى خص أهل الأعراف بأنهم يعرفون كل واحد من أهل الجنة وأهل النار بسياهم ، ولو كان المراد ما ذكره لما بقي لأهل الأعراف

اختصاص بهذه المعرفة ، لأن كل أحد من أهل الجنة ومن أهل النار يعرفون هذه الأحوال من أهل الجنة ومن أهل النار ، ولما بطل هذا الوجه ثبت أن المراد بقوله (يعرفون كلا بسيماهم) هو أنهم كانوا يعرفون في الدنيا أهل الخير والايمن والصلاح ، وأهل الشر والكفر والفساد . وهم كانوا في الدنيا شهداء الله على أهل الايمان والطاعة وعلى أهل الكفر والمعصية ، فهو تعالى يحملهم على الاعراف ، وهى الامكنة العالية الرقيقة ليكونوا مطلعين على الكل يشهدون على كل أحد بما يليق به ، ويعرفون أن أهل الثواب وصلوا إلى الدرجات ، وأهل العقاب إلى الدرجات فان قيل : هذه الوجوه الثلاثة باطلة ، لأنه تعالى قال في صفة أصحاب الاعراف أنهم (لم يدخلوها وهم يطمعون) أى لم يدخلوا الجنة وهم يطمعون في دخولها ، وهذا الوصف لا يليق بالانبياء ، والملائكة والشهداء .

أجاب الذاهبون إلى هذا الوجه بأن قالوا : لا يبعد أن يقال : إنه تعالى بين من صفات أصحاب الاعراف أن دخولهم الجنة يتأخر ، والسبب فيه أنه تعالى ميزهم عن أهل الجنة وأهل النار ، وأجلسهم على تلك الشرفات العالية والامكنة المرتفعة ليشاهدوا أحوال أهل الجنة وأحوال أهل النار فيلحقهم السرور العظيم بمشاهدة تلك الأحوال ، ثم إذا استقر أهل الجنة في الجنة ، وأهل النار في النار ، حينئذ ينقلهم الله تعالى إلى أمكنتهم العالية في الجنة ، فثبت ان كونهم غير داخلين في الجنة لا يمنع من كمال شرفهم وعلو درجاتهم . وأما قوله (وهم يطمعون) فالمراد من هذا الطمع يقين . الا ترى انه تعالى قال حكاية عن ابراهيم عليه السلام (والذى أطمع أن يغفرلى خطيئتي يوم الدين) وذلك الطمع كان طمع يقين ، فكذلك ههنا . فهذا تقرير قول من يقول ان أصحاب الاعراف هم أشرف أهل الجنة .

(والقول الثاني) وهو قول من يقول أصحاب الاعراف أقوام يكونون في الدرجة النازلة من أهل الثواب والقائلون بهذا القول ذكرروا وجوها : أحدها : أنهم قوم تساوت حسناتهم وسيئاتهم فلا جرم ما كانوا من أهل الجنة ولا من أهل النار فاقفهم الله تعالى على هذه الاعراف لتكونها درجة متوسطة بين الجنة وبين النار . ثم يدخلهم الله تعالى الجنة بفضلهم ورحمته وهم آخر قوم يدخلون الجنة ، وهذا قول حذيفة . وابن مسعود رضى الله عنهما واختيار الفراء ، وطعن الجبائي والقاضى في هذا القول . واحتجوا على فساده بوجهين : الأول : ان قالوا ان قوله تعالى (ونودوا أن تكلم الجنة أو رثموها بما كنتم تعملون) يدل على ان كل من دخل الجنة فانه لا بد وأن يكون مستحقا لدخولها ، وذلك يمنع من القول بوجود أقوام لا يستحقون الجنة

ولا النار، ثم انهم يدخلون الجنة بمحض التفضل لا بسبب الاستحقاق. وثانيهما: ان كونهم من اصحاب الاعراف يدل على انه تعالى ميزهم من جميع أهل القيامة بأن أجلسهم على الاماكن العالية المشرقة على أهل الجنة، وأهل النار، وذلك تشريف عظيم، ومثل هذا التشريف لا يليق إلا بالاشراف ولا شك ان الذين تساوت حسناتهم وسيئاتهم فدرجتهم قاصرة، فلا يليق بهم ذلك التشريف. والجواب عن الأول: أنه يحتمل ان يكون قوله (ونودوا أن تلکم الجنة أو ترموهم) خطاب مع قوم معينين، فلم يلزم ان يكون لكل أهل الجنة كذلك.

والجواب عن الثاني: انا لانسلم انه تعالى أجلسهم على تلك المواضع على سبيل التخصيص بمزيد التشريف والاكرام، وإنما أجلسهم عليها لأنها كالمرتبة المتوسطة بين الجنة والنار، وهل النزاع إلا في ذلك؟ ثبت أن الحجة التي عولوا عليها في إبطال هذا الوجه ضعيفة.

(والوجه الثاني) من الوجوه المذكورة في تفسير اصحاب الاعراف. قالوا المراد من اصحاب الاعراف أقوام خرجوا إلى الغزو بغیر إذن آبائهم فاستشهدوا فحبسوا بين الجنة والنار.

واعلم ان هذا القول داخل في القول الأول: لأن هؤلاء، إنما صاروا من اصحاب الاعراف لأن معصيتهم سارت طاعتهم باجها، فهذا أحد الأمور الداخلة تحت الوجه الأول. وبقدير ان يصح ذلك الوجه، فلا معنى لتخصيص هذه الصورة وقصر لفظ الآية عليها.

(والوجه الثالث) قال عبد الله بن الحرث: إنهم مساكين أهل الجنة.

(والوجه الرابع) قال قوم انهم القساق من أهل الصلاة يعفوا عنهم ويسكنهم في الاعراف فهذا كله شرح قول من يقول: الاعراف عبارة عن الامكنة العالية على السور المضروب بين الجنة وبين النار. وأما الذين يقولون الاعراف عبارة عن الرجال الذين يعرفون أهل الجنة وأهل النار؛ فهذا القول أيضا غير بعيد إلا ان هؤلاء الاقوام لا بد لهم من مكان عال يشرفون منه على أهل الجنة، وأهل النار. وحینئذ يعود هذا القول إلى القول الأول، فهذه تفاصيل أقوال الناس في هذا الباب. والله أعلم، ثم انه تعالى أخبر ان اصحاب الاعراف يعرفون كلا من أهل الجنة وأهل النار بسيماهم واختلفوا في المراد بقوله (بسيماهم) على وجوه.

(فالقول الأول) وهو قول ابن عباس: أن سيما الرجل المسلم من أهل الجنة بياض وجهه، كما قال تعالى (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) وكون وجوههم مسفرة ضاحكة مستبشرة، وكون كل واحد منهم أغر محجلا من آثار الوضوء، وعلامة الكفار سواد وجوههم، وكون وجوههم عليها غبرة ترهقها قفرة، وكون عيونهم ذرقا.

والقائل أن يقول : انهم لما شاهدوا أهل الجنة في الجنة ، وأهل النار في النار ، فأى حاجة إلى أن يستدل على كونهم من أهل الجنة بهذه العلامات ؟ لأن هذا يجرى مجرى الاستدلال على ماعلم وجوده بالحس ، وذلك باطل . وأيضاً فهذه الآية تدل على أن أصحاب الاعراف محتصون بهذه المعرفة ، ونو حلتاه على هذا الوجه لم يبق هذا الاختصاص ، لأن هذه الأحوال أمور محسوسة ، فلا يختص بمعرفة شخص دون شخص .

(والقول الثاني) في تفسير هذه الآية أن أصحاب الاعراف كانوا يعرفون المؤمنين في الدنيا بظهور علامات الإيمان والطاعات عليهم ويعرفون الكافرين في الدنيا أيضاً بظهور علامات الكفر والنسق عليهم ، فإذا شاهدوا أولئك الأقوام في عطف القيامة ميزوا البعض عن البعض بتلك العلامات التي شاهدوها عليهم في الدنيا ، وهذا الوجه هو المختار .

أما قوله تعالى (ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم) فالمعنى انهم إذا نظروا إلى أهل الجنة سلوا على أهلها ، وضد هذا تم كلام أهل الاعراف .

ثم قال (لم يدخلوها وهم يطمعون) والمعنى انه تعالى أخبر أن أهل الاعراف لم يدخلوا الجنة ، ومع ذلك فهم يطمعون في دخولها ، ثم ان قلنا أن أصحاب الاعراف هم الاشراف من أهل الجنة فقد ذكرنا انه تعالى إنما أجلسهم على الاعراف وأخر إدخالهم الجنة ليطلموا على أحوال أهل الجنة والنار ، ثم انه تعالى ينقلهم إلى الدرجات العالية في الجنة كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال «إن أهل الدرجات الملايرام من تحتهم كما ترون الكوكب الدرى في أفق السماء ، وأن أبا بكر وعمر منهم» وتحقيق الكلام ان أصحاب الاعراف هم اشراف أهل القيامة ، فتند وقوف أهل القيامة في الموقف يجلس الله أهل الاعراف في الاعراف ، وهي المواضع العالية الشريفة فإذا أدخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار نقلهم إلى الدرجات العالية في الجنة ، فهم أبدأ لا يجلسون إلا في الدرجات العالية . وأما ان فرنا أصحاب الاعراف بأنهم الذين يكونون في الدرجة النازلة من أهل النجاة قلنا انه تعالى يجلسهم في الاعراف وهم يطمعون من فضل الله وإحسانه أن ينقلهم من تلك المواضع إلى الجنة . وأما قوله تعالى (وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار) فقال الواحدى رحمه الله التلقاء جهة اللقاء ، وهي جهة المقابلة ، ولذلك كان ظرفاً من ظروف المكان يقال فلان تلقاءك كما يقال هو حذاءك ، وهو في الأصل مصدر استعمال ظرفاً ، ثم نقل الواحدى رحمه الله باستانه عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن البصريين أنها قالوا : لم يأت من المصادر على تعمال «إلا» حرفان تبيان وتلقاء ، فإذا تركت هذين استوى ذلك القياس ،

وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رَجُلًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكَ
جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٤٨﴾ أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ
أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ ﴿٤٩﴾

قلت في كل مصدر فعال بفتح التاء ، مثل تسيار وترسال . وقلت في كل اسم فعال بكسر التاء ،
مثل تمثال وتضار ، ومعنى الآية : أنه كلما وقعت أبصار أصحاب الأعراف على أهل النار تضرعوا
إلى الله تعالى في أن لا يحلهم من ذمهم . والمقصود من جميع هذه الآيات التخويف ، حتى يقدم
المرد على النظر والاستدلال ، ولا يرضى بالتقليد ليفوز بالدين الحق ، فيصل بسببه إلى الثواب
المذكور في هذه الآيات ، ويتخلص عن العقاب المذكور فيها .

قوله تعالى (ونادى أصحاب الأعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما
كنتم تستكبرون أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة أدخلوا الجنة لا خوف عليكم
ولا أنتم تحزنون)

اعلم أنه تعالى لما بين بقوله (وإذا صرف أبصارهم تلقاه أصحاب النار قالوا ربنا) أتبعه أيضا
بأن أصحاب الأعراف ينادون رجالا من أهل النار ، واستغنى عن ذكر أهل النار لأجل أن الكلام
المذكور لا يليق إلا بهم ، وهو قولهم (ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون) وذلك لا يليق إلا
بمن يكت ويوبخ ، ولا يليق أيضا إلا بأكابرهم ، والمراد بالجمع ، إما جمع المال ، وإما الاجتماع
والكثرة (وما كنتم تستكبرون) والمراد : استكبارهم عن قبول الحق ، واستكبارهم على الناس
الضعفين . وقرئ (تستكبرون) من الكثرة ، وهذا كالدلالة على شناعة أصحاب الأعراف بوقوع
أولئك المخاطبين في العقاب ، وعلى تبكيت عظيم يحصل لأولئك المخاطبين بسبب هذا الكلام ، ثم
زادوا على هذا التبكيت ، وهو قولهم (أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة) فأشاروا إلى فريق
من أهل الجنة ، كانوا يستضعفونهم ويستقلون أحوالهم ، وربما هزؤا بهم ، وأنفوا من مشاركتهم
في دينهم ، فإذا رأى من كان يدعى التقدم حصول المنزلة العالية ، لمن كان مستضعفا عنده قلق لذلك ،
وعظمت حسرته وندامته على ما كان منه في نفسه .

وأما قوله تعالى (ادخلوا الجنة) فقد اختلفوا فيه . فقيل هم أصحاب الأعراف ، والله تعالى يقول
لم ذلك أو بعض الملائكة الذين يأمرهم الله تعالى بهذا القول . وقيل : بل يقول بعضهم لبعض .

وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ ۝» الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ هَوَاهُ وَلَعِبًا وَغَرَّتُهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ ﴿٥١﴾

والمراد أنه تعالى يحث أصحاب الأعراف بالدخول في الجنة ، واللحوق بالمنزلة التي أعدها الله تعالى لهم ، وعلى هذا التقدير قوله (أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة) من كلام أصحاب الأعراف . وقوله (ادخلوا الجنة) من كلام الله تعالى ، ولا بد ههنا من إضمار ، والتقدير : فقال الله لهم هذا كما قال (يريد أن يخرجكم من أرضكم) واقطع ههنا كلام الملائكة . ثم قال فرعون (فإذا تأمرون) فاقطع كلامه بكلامهم من غير إظهار فارق ، فكذا ههنا .

قوله تعالى (ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله قالوا إن الله حرمهما على الكافرين الذين اتخذوا دينهم هواً ولعباً وغرتهم الحياة الدنيا فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وما كانوا بآياتنا يجحدون)

اعلم أنه تعالى لما بين ما يقوله أصحاب الأعراف لأهل النار ، أتبعه بذكر ما يقوله أهل النار لأهل الجنة . قال ابن عباس رضى الله عنهما : لما صار أصحاب الأعراف إلى الجنة . طمع أهل النار بخرج بعد اليأس . فقالوا : يا رب إن لنا قرايات من أهل الجنة فأذن لنا حتى نراهم ونكلمهم ، فأمر الله الجنة فخرجت ، ثم نظر أهل جهنم إلى قراياتهم في الجنة وما هم فيه من التمتع فعرفهم ، ونظر أهل الجنة إلى قراياتهم من أهل جهنم فلم يعرفهم ، وقد أسودت وجوههم وصاروا خلقاً آخر ، فنادى أصحاب النار أصحاب الجنة بأسمائهم وقالوا (أفيضوا علينا من الماء) وإنما طلبوا الماء خاصة لشدة ما في برأطهم من الاحتراق واللبب بسبب شدة حرجهم . وقوله (أفيضوا) كالدلالة على أن أهل الجنة أعلى مكاناً من أهل النار .

فان قيل : أسألوا مع الرجاء ، والجواز ، ومع اليأس ؟

قلنا : ما حكيناه عن ابن عباس يدل على أنهم طلبوا الماء مع جواز الحصول . وقال القاضي : بل مع اليأس ، لأنهم قد عرفوا دوام عقابهم وأنه لا يفرغ عنهم ، ولكن الآيس من الشيء قد يطلبه كما

يقال في المثل: الفريق يتعلق بالزبد، وإن علم أنه لا يفيته. وقوله (أو عمار رزقكم الله) قيل إنه النار، وقيل إنه الطعام، وهذا الكلام يدل على حصول العطش الشديد، والجوع الشديد لهم، عن أبي الدرداء أن الله تعالى يرسل على أهل النار الجوع حتى يزداد عذابهم، فيستغيثون فينثرون بالضرير. لا يسمن ولا يغنى من جوع. ثم يستغيثون فينثرون بطعام ذى غصة، ثم يذكرون الشراب ويستغيثون فيدفع إليهم الحميم والصديد بكلايب الحديد فيقطع باقى بطونهم، ويستغيثون إلى أهل الجنة كما في هذه الآية فيقول أهل الجنة: إن الله حرهما على الكافرين، ويقولون لملكنا (ليقض علينا ربك) فيجيبهم على ما قيل بعد ألف عام، ويقولون (ربنا أخرجنا منها) فيجيبهم (اخرجوا فيها ولا تكلمون) فتند ذلك يياسون من كل خير، ويأخضون في الزفير والشهيق. وعن ابن عباس رضى الله عنهما: أنه ذكر في صفة أهل الجنة أنهم يرون الله عز وجل كل جمعة، ولما نزل كل واحد منهم ألف باب، فإذا رآوا الله تعالى، دخل من كل باب ملك معه الهدايا الشريفة وقال: إن نخل الجنة خشبها الزمرد، وترابها الذهب الأحمر، وسفها حلل وكسوة لأهل الجنة، وثمرها أمثال القلال أو الدلاء، أشد بياضاً من الفضة والين من الزبد وأحلى من العسل. لا يحم له، فهذا صفة أهل الجنة، وصفة أهل النار، ورأيت في بعض الكتب: أن قارناً قرأ قوله تعالى حكاية عن الكفار (أفيضوا علينا من الماء، أو عمار رزقكم الله) في تذكرة الأستاذ أبي على الدقاق، فقال الأستاذ: هؤلاء كانت رغبتهم وشهوتهم في الدنيا في الشرب والأكل، وفي الآخرة بقوا على هذه الحالة، وذلك يدل على أن الرجل يموت على ما عاش عليه، ويمش على ما مات عليه، ثم بين تعالى أن هؤلاء الكفار لما طلبوا الماء والطعام من أهل الجنة قال أهل الجنة (إن الله حرهما على الكافرين) ولا شك أن ذلك يفيد الحجة التامة، ثم إنه تعالى وصف هؤلاء الكفار بأنهم اتخذوا دينهم لهواً ولعباً، وفيه وجهان: (الوجه الأول) أن الذى اعتقدوا فيه أنه دينهم، تلاعبوا به، وما كانوا فيه مجدين.

(والوجه الثانى) أنهم اتخذوا اللهو واللعب ديناً لأنفسهم، قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد المستهزين المقتسمين. ثم قال (وغيرتهم الحياة الدنيا) وهو مجاز لأن الحياة الدنيا لا تفر في الحقيقة بل المراد أنه حصل الغرور عند هذه الحياة الدنيا، لأن الإنسان يطمع في طول العمر وحسن العيش وكثرة المال، وقوة الجاه فلشدة رغبته في هذه الأشياء يصير محجوباً عن طلب الدين. غرقاً في طلب الدنيا، ثم لما وصف الله تعالى أولئك الكفار بهذه الصفات قال (فاليوم نساكم كما نساكم لقاء يومهم هذا) وفي تفسير هذا النسيان قولان:

(القول الأول) أن النسيان هو الترك. والمعنى: تركهم في عذابهم كما تركوا العمل للقاء يومهم هذا، وهذا قول الحسن ومجاهد والسدى والأكثرين.

وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَفَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾
 هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ
 رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا

(والقول الثاني) أن معنى نقسام كما نسوا أى تعاملهم معاملة من نسى تركهم في النار كما فعلوا
 هم في الاعراض بآياتنا ، وباجلته فسمى الله جزاء نسيانهم بالنسيان كما في قوله (وجزاء سيئة سيئة
 مثلها) والمراد من هذا النسيان أنه لا يجيب دعاءهم ولا يرحمهم ، ثم بين تعالى أن كل هذه التشديدات
 إنما كان لانهم كانوا بآياتنا يحدون وفي الآية لطيفة عجيبة . وذلك لأنه تعالى وصفهم بكونهم
 كانوا كافرين ثم بين من حالهم أنهم اتخذوا دينهم هواً أولاً ، ثم لعباً ثانياً ، ثم غرتهم الحياة الدنيا
 ثالثاً ، ثم صار عاقبة هذه الأحوال والدرجات أنهم جحدوا بآيات الله ، وذلك يدل على أن حب
 الدنيا مبدأ كل آفة كما قال عليه الصلاة والسلام «حب الدنيا رأس كل خطيئة» وقد يؤدي حب
 الدنيا إلى الكفر والضلال .

قوله تعالى (ولقد جتنام بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون)

اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال أهل الجنة ، وأهل النار ، وأهل الأعراف ، ثم شرح الكلمات
 العائرة بين هؤلاء الفرق الثلاث على وجه يصير سماع تلك المناظرات حاملاً للمكلف على الحذر
 والاحتراز وداعياً له إلى النظر والاستدلال ، بين شرف هذا الكتاب الكريم ونهاية منفعته فقال
 (ولقد جتنام بكتاب) وهو القرآن (فصلناه) أى ميزنا بعضه عن بعض ، تمييزاً يهدي إلى الرشد
 ويؤمن عن الغلط والخطأ ، فأما قوله (على علم) فالمراد أن ذلك التفصيل والتمييز إنما حصل مع
 العلم التام بما في كل فصل من تلك الفصول من الفوائد المتكاثرة ، والمنافع المتزايدة ، وقوله (هدى)
 ورحمة قال الزجاج (هدى) في موضع نصب أى فصلناه هادياً وذات رحمة وقوله (لقوم يؤمنون) يدل
 على أن القرآن جعل هدى لقوم مخصوصين ، والمراد أنهم هم الذين اعتدوا به دون غيرهم فهو
 كقوله تعالى في أول سورة البقرة (هدى للبتقين) واحتج أصحابنا بقوله (فصلناه على علم) على أنه
 تعالى عالم بالعلم ، خلافاً لما يقوله المعتزلة من أنه ليس لله علم . والله أعلم .

قوله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت

نَعْمَلْ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾

رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا أنفسهم ووصل عنهم ما كانوا يفترون ﴿

اعلم أنه تعالى لما بين إزاحة العلة بسبب إزال هذا الكتاب المفصل الموجب للهداية والرحمة، بين بعده حال من كذب فقال (هل ينظرون إلا تأويله) والنظر ههنا بمعنى الانتظار والتوقع.

فان قيل : كيف يتوقعون وينظرون مع جحدهم له وإنكارهم ؟

قلنا : لعل فيهم أقواماً تشككوا وتوقعوا ، فلهذا السبب انتظروهم وأيضاً إنهم وإن كانوا جاحدين إلا أنهم بمنزلة المنتظرين من حيث أن تلك الأحوال تأتيهم لاحالة ، وقوله (إلا تأويله) قال القراء الضمير في قوله (تأويله) للكتاب يريد عاقبة ما وعدوا به على ألسنة الرسل من الثواب والعقاب . والتأويل مرجع الشيء ومصيره من قولهم آل الشيء يؤل وقد احتج بهذه الآية من ذهب إلى قوله (وما يعلم تأويله إلا الله) أي ما يعلم عاقبة الأمر فيه إلا الله وقوله (يوم يأتي تأويله) يريد يوم القيامة ، قال الزجاج : قوله (يوم) نصب بقوله (يقول) وأما قوله (يقول الذين نسوه من قبل) معناه أنهم صاروا في الاعراض عنه بمنزلة من نسيه ، ويجوز أن يكون معنى (نسوه) أي تركوا العمل به والإيمان ، به وهذا كما ذكرنا في قوله (كانوا لقاء يومهم هذا) ثم بين تعالى أن هؤلاء الذين نسوا يوم القيامة يقولون (قد جاءت رسل ربنا بالحق) والمراد أنهم أقروا بأن الذي جاءت به الرسل من ثبوت الحشر ، والنشر ، والبعث ، والقيامة ، والثواب ، والعقاب ، كل ذلك كان حقاً ، وإنما أقروا بحقيقة هذه الأشياء لأنهم شاهدوها وعانيوها ، وبين الله تعالى أنهم لما رأوا أنفسهم في العذاب قالوا (هل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فعمل غير الذي كنا نعمل) والمعنى إنه لا طريق لنا إلى الخلاص مما نحن فيه من العذاب الشديد إلا أحد هذين الأمرين . وهو أن يشفع لنا شفيع فلاجل تلك الشفاعة يزول هذا العذاب أو يردنا الله تعالى إلى الدنيا حتى نعمل غير ما كنا نعمل يعني نوحده الله تعالى بدلا عن الكفر ونطيعه بدلا عن المعصية .

فان قيل : أقالوا هذا الكلام مع الرجاء أو مع اليأس ؟ وجوابنا عنه مثل ما ذكرناه في قوله (أفيضوا علينا من الماء) ثم بين تعالى بقوله (قد خسروا أنفسهم) أن الذي طلبوه ، لا يكون لأن ذلك المطلوب لو حصل لما حكم الله عليهم بأنهم قد خسروا أنفسهم .

ثم قال ﴿وصل عنهم ما كانوا يفترون﴾ يريد أنهم لم ينتقموا بالأصنام التي عبدوها في الدنيا

إِنْ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ «٤٤»

ولم ينتفعوا بنصرة الأديان الباطلة التي بالغوا في نصرتها ، قال الجبائي : هذه الآية تدل على حكمين

الحكم الاول

قال : الآية تدل على أنهم كانوا في حال التكليف قادرين على الايمان والتوبة فلذلك سألوا الرد ليؤمنوا ويتوبوا ولو كانوا في الدنيا غير قادرين كما بقوله المجبرة لم يكن لهم في الرد فائدة ولا جاز أن يسألوا ذلك .

الحكم الثاني

أن الآية تدل على بطلان قول المجبرة والذين يزعمون أن أهل الآخرة مكلفون لأنه لو كان كذلك لما سألوا الرد إلى حال وهم في الوقت على مثلها بل كانوا يتوبون ويؤمنون في الحال ، فبطل ما حكى عن التجار وطبقته من أن التكليف باق على أهل الآخرة .

قوله تعالى ﴿إِنْ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْنِي اللَّيْلُ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾

اعلم أنا بينا أن مدار أمر القرآن على تقدير هذه المسائل الأربع ، وهي التوحيد والتبوة والمعاد والقضاء والقدر ، ولا شك أن مدار إثبات المعاد على إثبات التوحيد والقدر والعلم ، فلما بالغ الله تعالى في تقرير أمر المعاد عاد إلى ذكر الدلائل الدالة على التوحيد ، وكال القدرة ، والعلم ، لتصير تلك الدلائل مقرة لأصول التوحيد ، ومقررة أيضا لإثبات المعاد وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) حكى الواحدي عن الليث أنه قال : الأصل في الست والستة سدس وسدسة أبدل السين تاء ، ولما كان خرج الدال والتاء قريباً أدمغ أحدهما في الآخر واكتفى بالتاء ، عليه أنك تقول في تصغير ستة سدسية ، وكذلك الاسداس وجميع تصرفاته يدل عليه . والله أعلم .

(المسألة الثانية) (الخلق) التقدير على ما قررناه خلق السموات والأرض إشارة إلى تقدير حالة

من أحوالهما ، وذلك التقدير يحتمل وجوها كثيرة : أولا : تقدير ذواتهما بمقدار معين مع أن العقل يقتضى بأن الأزيد منه والأنقص منه جائز ، فاختصاص كل واحد منهما بمقداره المعين لا بد وأن يكون بتخصيص مخصص ، وذلك يدل على افتقار خلق السموات والأرض إلى الفاعل المختار . وثانها : أن كون هذه الأجسام متحركة فى الأزل محال ، لأن الحركة انتقال من حال إلى حال ، فالحركة يجب كونها مسبوقة بحالة أخرى ، والأزل يناقى المسبوقية فكان الجمع بين الحركة وبين الأزل محالا .

إذا ثبت هذا فنقول : هذه الافلاك والكواكب إما أن يقال : أن ذواتها كانت معدومة فى الأزل ثم وجدت ، أو يقال : أنها وإن كانت موجودة لكنها كانت واقفة ساكنة فى الأزل ، ثم ابتدأت بالحركة ، وعلى التقديرين تلك الحركات ابتدأت بالحدوث والوجود فى وقت معين مع جواز حصولها قبل ذلك الوقت وبعده ، وإذا كان كذلك كان اختصاص ابتداء تلك الحركات بتلك الاوقات المعينة تقديرا وخلقاً ، ولا يحصل ذلك الاختصاص إلا بتخصيص مخصص قادر ومختار . وثالثها : أن اجرام الافلاك والكواكب والعناصر مركبة من أجزاء صغيرة ، ولا بد وأن يقال : إن بعض تلك الاجزاء حصلت فى داخل تلك الاجرام وبعضها حصلت على سطوحها فاختصاص حصول كل واحدة من تلك الاجزاء بمحيزه المعين ووضعه المعين لا بد وأن يكون لتخصيص المخصص القادر المختار . ورابعها : أن بعض الافلاك أعلى من بعض ، وبعض الكواكب حصل فى المنطقة وبعضها فى القطبين ، فاختصاص كل واحد منهما بموضعه المعين لا بد وأن يكون لتخصيص مخصص قادر مختار . وخامسها : أن كل واحد من الافلاك متحرك إلى جهة مخصوصة ، وحركة مختصة بمقدار معين مخصوص من البطء والسرعة ، وذلك أيضا خلق وتقدير يدل على وجود المخصص القادر . وسادسها : أن كل واحد من الكواكب يختص بلون مخصوص مثل كودة زحل ، ودرية المشتري ، وحمرة المريخ ، وضياء الشمس ، وإشراق الزهرة ، وصفرة عطارد ، وزهور القمر ، والأجسام متماثلة فى تمام الماهية . فكان اختصاص كل واحد منها بلونه المعين خلقا وتقديرا ودليلا على افتقارها إلى الفاعل المختار . وسابعها : أن الافلاك والعناصر مركبة من الاجزاء الصغيرة ، وواجب الوجود لا يكون أكثر من واحد فى مكانة الوجود فى ذواتها ، فكل ما كان ممكنا لذاته فهو محتاج إلى المؤثر ، والحاجة إلى المؤثر لا تكون فى حال البقاء ، وإلا لازم تكون الكائن تلك الحاجة لا تحصل إلا فى زمان الحدوث ، أو فى زمان العدم . وعلى التقديرين فيلزم كون هذه الاجزاء محدثة ومتى كانت محدثة كان حدوثها مختصا بوقت معين وذلك خلق وتقدير

ويدل على الحاجة إلى الصانع القادر المختار . وثانها : أن هذه الاجسام لا تتخلو عن الحركة والسكون وما معدنان ، وما لا يتخلو عن المحدث فهو محدث ، فهذه الاجسام محدثة ، وكل محدث فقد حصل حدوثه فى وقت معين ، وذلك خلق وتقدير ولا بد له من الصانع القادر المختار . وثالثها : أن الاجسام متماثلة فاختصاص بعضها بالصفات التى لا تجلها كانت سموات وكواكب ، والبعض الآخر بالصفات التى لا تجلها كانت أرضا أو ماء أو هواء أو نارا لا بد وأن يكون أمرا جائزا ، وذلك لا يحصل إلا بتقدير مقدر وتخصيص مخصص وهو المطلوب . وعاشرها : أنه كما حصل الامتياز المذكور بين الافلاك والعناصر فقد حصل أيضا مثل هذا الامتياز بين الكواكب وبين الافلاك وبين العناصر ، بل حصل مثل هذا الامتياز بين كل واحد من الكواكب ، وذلك يدل على الافتقار إلى الفاعل القادر المختار .

واعلم أن الخلق عبارة عن التقدير ، فاذا دللنا على أن الاجسام متماثلة وجب التقطع بأن كل صفة حصلت لجسم معين ، فان حصول تلك الصفة يمكن لسائر الاجسام ، وإذا كان الأمر كذلك كان اختصاص ذلك الجسم المعين بتلك الصفة الممتنة خلقا وتقديرا فكان داخل تحت قوله سبحانه (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض) والله أعلم .

(المسألة الثالثة) لسائل أن يسأل فيقول : كون هذه الأشياء مخلوقة فى ستة أيام لا يمكن جملة دليلا على إثبات الصانع ؟ وبيان من وجوه : الأول : أن وجه دلالة هذه المحدثات على وجود الصانع هو حدوثها أو إمكانها أو مجموعهما فلما وقع ذلك الحدث فى ستة أيام أو فى يوم واحد فلا أثر له فى ذلك البتة . والثاني : ان العقل يدل على أن الحدث على جميع الاحوال جائز ، وإذا كان كذلك لمحتد لا يمكن الجزم بان هذا الحدث وقع فى ستة أيام إلا بأخبار غير صادق ، وذلك موقوف على العلم بوجود الاله الفاعل المختار ، فلو جعلنا هذه المقدمة مقدمة فى إثبات الصانع لزم اللور . والثالث : أن حدوث السموات والأرض دفعة واحدة أدل على كمال القدرة والعلم من حدوثها فى ستة أيام .

إذا ثبت ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة فنقول : ما الفائدة فى ذكر أنه تعالى انما خلقها فى ستة أيام فى إثبات ذكر ما يدل على وجود الصانع ؟ والرابع : أنه ما السبب فى انه اقتصر ههنا على ذكر السموات والأرض ، ولم يذكر خلق سائر الأشياء ؟

(السؤال الخامس) اليوم إنما يمتاز عن الليلة بسبب طلوع الشمس وغروبها قبل خلق الشمس والقمر كيف يعقل حصول الأيام ؟

(والسؤال السادس) أنه تعالى قال (وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر) وهذا كالمناقض لقوله (خلق السموات والأرض في ستة أيام)

(والسؤال السابع) أنه تعالى خلق السموات والأرض في مدة «تراخية»، فما الحكمة في تعيدها وضبطها بالأيام الستة؟ فقول: أما على مذهبنا فالأمر في الكل سهل واضح، لأنه تعالى يفعل ما يشاء ويمك ما يريد، ولا اعتراض عليه في أمر من الأمور، وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه. ثم نقول:

(أما السؤال الأول) فجوابه أنه سبحانه ذكر في أول التوراة أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام، والمرب كانوا يخاطبون اليهود والظاهر أنهم سمعوا ذلك منهم فكانه سبحانه يقول لا تشتغلوا بعبادة الأوثان والأصنام فإن ربكم هو الذى سمعتم من عقلاء الناس أنه هو الذى خلق السموات والأرض على غاية عظمتها ونهاية جلالها في ستة أيام.

(وأما السؤال الثالث) لجوابه أن المقصود منه أنه سبحانه وتعالى وإن كان قادراً على إيجاد جميع الأشياء دفعة واحدة لكنه جعل لكل شيء حداً محدوداً ووقتاً مقدراً، فلا يدخله في الوجود إلا على ذلك الوجه، فهو وإن كان قادراً على إيصال الثواب إلى المطيعين في الحال، وعلى إيصال العقاب إلى المذنبين في الحال، إلا أنه يؤخرهما إلى أجل معلوم مقدّر، فهذا التأخير ليس لأجل أنه تعالى أهمل العباد بل لما ذكرنا أنه خص كل شيء بوقت معين لسابق مشيئته فلا يفتر عنه، ويدل على هذا قوله تعالى في سورة ق (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب فاصبر على ما يقولون) بمد أن قال قبل هذا (وكم أهلكتنا قبلهم من قرن هم أشد منهم بطشا فنقبوا في البلاد هل من محيى إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) فأخبرهم بأنه قد أمهلك من المشركين به والمكذبين لأنبيائه من كان أقوى بطشا من مشركي العرب، إلا أنه أهمل هؤلاء لما فيه من المصلحة، كما خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام متصلة لا لأجل لغوب لحقه في الإهمال، ولما بين بهذا الطريق أنه تعالى إنما خلق العالم لا دفعة لكن قليلاً قليلاً قال بعده (فاصبر على ما يقولون) من الشرك والتكذيب ولا تستعجل لهم العذاب بل توكل على الله تعالى وفرض الأمر إليه، وهذا معنى ما يقوله المفسرون من أنه تعالى إنما خلق العالم في ستة أيام ليمل عباده الرفق في الأمور والصبر فيها ولأجل أن لا يحمل المكلف تأخر الثواب والعقاب على الإهمال والتعطيل. ومن العلماء من ذكر فيه وجبين آخرين:

(الوجه الأول) أن الشيء إذا أحدث دفعة واحدة ثم انقطع طريق الأحداث فله ينظر

يال بعضهم ان ذاك إنما وقع على سبيل الاتفاق ، أما إذا حدثت الأشياء على التعاقب والتواصل مع كونها مطابقة للمصلحة والحكمة ، كان ذلك أقوى في الدلالة على كونها واقعة بأحداث محدث قديم حكيم ، وقادر عليم رحيم .

(الوجه الثاني) أنه قد ثبت بالدليل أنه تعالى يخلق العاقل أولاً ثم يخلق السموات والأرض بعده ، ثم ان ذلك العاقل إذا شاهد في كل ساعة وحين حدوث شيء آخر على التعاقب والتوالي ، كان ذلك أقوى لعله وبصيرته . لأنه يتكرر على عقله ظهور هذا الدليل لحظة بعد لحظة ، فكان ذلك أقوى في إفادة اليقين .

(وأما السؤال الرابع) لجوابه أن ذكر السموات والأرض في هذه الآية يشتمل أيضاً على ذكر ما بينهما ، والدليل عليه أنه تعالى ذكر سائر المخلوقات في سائر الآيات فقال (الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع) وقال (وتوكل على الحى الذى لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيراً الذى خلق السموات والأرض وما بينهما) وقال (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام)

(وأما السؤال الخامس) لجوابه أن المراد أنه تعالى خلق السموات والأرض في مقدار ستة أيام وهو كقوله (لم يزلهم فيها بكرة وعشيا) والمراد على مقدار البكرة والعشى في الدنيا لأنه لا ليل ثم ولا نهار .

(وأما السؤال السادس) لجوابه أن قوله (وما أمرنا إلا واحدة كلبح بالبصر) محمول على إيجاد كل واحد من الذوات وعلى إعدام كل واحد منها ، لأن إيجاد الذات الواحدة وإعدام الموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله إلا دفعة واحدة ، وأما الإمهال والمدة فذلك لا يحصل إلا في المدة .

(وأما السؤال السابع) وهو تقدير هذه المدة بستة أيام ، فهو غير وارد لأنه تعالى لو أحده في مقدار آخر من الزمان لعاد ذلك السؤال ، وأيضاً قال بعضهم لعدد السبعة شرف عظيم ، وهو المذكور في تقرير أن ليلة القدر هي ليلة السابع والعشرين ، وإذا ثبت هذا قالوا : فالأيام الستة في تخليق العالم واليوم السابع في حصول كمال الملك والملكوت . وبهذا الطريق حصل الكمال في الأيام السبعة انتهى .

(المسألة الرابعة) في هذه الآية بشارة عظيمة للعقلاء لأنه قال (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض) والمعنى أن الذى يريكم ويصلح شأنكم ويوصل اليكم الخيرات ويدفع عنكم المكروهات

هو الذى بلغ كمال قدرته وعلمه وحكمته ورحمته إلى حيث خلق هذه الأشياء العظيمة وأودع فيها أصناف المنافع وأنواع الخيرات ، ومن كان له مرب موصوف بهذه الحكمة والقدرة والرحمة ، فكيف يليق أن يرجع إلى غيره فى طلب الخيرات أو يعول على غيره فى تحصيل السمادات ؟ ثم فى الآية دقيقة أخرى فانه لم يقل أتم عبيده بل قال هو ربكم ، ودقيقة أخرى وهى أنه تعالى لما نسب نفسه اليناسمى نفسه فى هذه الحالة بالرب ، وهو مشعر بالترية وكثرة الفضل والاحسان ، فكأنه يقول من كان له مرب مع كثرة هذه الرحمة والفضل ، فكيف يليق به أن يشتغل بعبادة غيره؟ أما قوله تعالى «ثم استوى على العرش» فاعلم أنه لا يمكن أن يكون المراد منه كونه مستقرا على العرش ويدل على فساد وجه عقلي ، ووجه عقلي . أما العقلية فأمر : أولا : أنه لو كان مستقرا على العرش لكان من الجانب الذى على العرش متاهيا والالزم كون العرش داخلا فى ذاته وهو محال ، وكل ما كان متاهيا فان العقل يقضى بأنه لا يمنع أن يصير أزيد منه أو أنقص منه بذرة والعلم بهذا الجواز ضرورى ، فلو كان البارى تعالى متاهيا من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار المعين لتخصيص محض وتقديره مقدر ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، ثبت أنه تعالى لو كان على العرش لكان من الجانب الذى على العرش متاهيا ، ولو كان كذلك لكان محدثا وهذا محال فكونه على العرش يجب أن يكون محالا . وثانيا : لو كان فى مكان وجهة لكان إما أن يكون غير متاه من كل الجهات ، وإما أن يكون متاهيا فى كل الجهات . وإما أن يكون متاهيا من بعض الجهات دون البعض والكل باطل فالقول بكونه فى المكان والحين باطل قطعاً .

(بيان فساد القسم الأول) أنه يلزم أن تكون ذاته مغالطة لجميع الاجسام السفلية والعلوية ، وأن تكون مغالطة للقاذورات والنجاسات ، وتعالى الله عنه ، وأيضا فعلى هذا التقدير : تكون السموات حالة فى ذاته ، وتكون الأرض أيضا حالة فى ذاته .

إذا ثبت هذا فنقول : الشيء الذى هو محل السموات ، إما أن يكون هو عين الشيء الذى هو محل الأرضين أو غيره . فان كان الأول لزم كون السموات والأرضين حالتين فى محل واحد من غير امتياز بين علمهما أصلا ، وكل حالين حلا فى محل واحد ، لم يكن أحدهما ممتازا عن الآخر ، فلزم أن يقال : السموات لا تمتاز عن الأرضين فى الذات ، وذلك باطل ، وإن كان الثانى : لزم أن تكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء والأبواض وهو محال . والثالث : وهو أن ذات الله تعالى إذا كانت حاصلة فى جميع الاحياز والجهات ، فاما أن يقال : الشيء الذى حصل فوق هو

عن الشيء الذي حصل تحت ، فحينئذ تكون الذات الواحدة قد حصلت دفعة واحدة في أحياز كثيرة ، وإن عقل ذلك فلم لا يعقل أيضا حصول الجسم الواحد في أحياز كثيرة دفعة واحدة ؟ وهو محال في بديهة العقل . وأما إن قيل : الشيء الذي حصل فوق غير الشيء الذي حصل تحت ، فحينئذ يلزم حصول التركيب والتجبيض في ذات الله تعالى وهو محال .

(وأما القسم الثاني) وهو أن يقال : أنه تعالى متناه من كل الجهات . فنقول : كل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان في بديهة العقل ، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المحدين ، لأجل تخصيصه بخصص ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، وأيضا فإن جاز أن يكون الشيء المحدود من كل الجوانب قديماً أزلياً فاعلا للعالم ، فلم لا يعقل أن يقال : خالق العالم هو الشمس . أو القمر ، أو كوكب آخر ، وذلك باطل باتفاق .

(وأما القسم الثالث) وهو أن يقال : أنه متناه من بعض الجوانب ، وغير متناه من سائر الجوانب ، فهذا أيضا باطل من وجوه : أحدها : أن الجانب الذي صدق عليه كونه متناهيا غير ماصدق عليه كونه غير متناه ، وإلا لصدق التقيضان معا وهو محال . وإذا حصل التغير لزم كونه تعالى مركبا من الأجزاء والأباض ، وثانيها : أن الجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه متناهيا ، إما أن يكون مساويا للجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه غير متناه ، وإما أن لا يكون كذلك ، والأول باطل ، لأن الأشياء المتساوية في تمام المساحة كل ماصح على واحد منها صح على الباقي ، وإذا كان كذلك : فالجانب الذي هو غير متناه يمكن أن يصير متناهيا ، والجانب الذي هو متناه يمكن أن يصير غير متناه ، ومتى كان الأمر كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان والفرق والتمزق على ذاته ممكنا ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، وذلك على الإله القديم محال ، ثبت أنه تعالى لو كان حاصلا في الحيز والجهة ، لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجهات . وإما أن يكون متناهيا من كل الجهات ، أو كان متناهيا من بعض الجهات ، وغير متناه من سائر الجهات ، ثبت أن الأقسام الثلاثة باطلة ، فوجب أن نقول القول بكونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة محال .

(والبرهان الثالث) لو كان الباري تعالى حاصلا في المكان والجهة ، لكان الأمر المسمى بالجهة إما أن يكون موجودا مشاراً إليه ، وإما أن لا يكون كذلك ، والقسمان باطلان ، فكان القول بكونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة باطلا .

أما بيان فساد القسم الأول : فلا نه لو كان المسمى بالحيز والجهة موجودا مشاراً إليه ، فحينئذ

يكون المسمى بالحيز والجهة بحداً وامتداد ، والحاصل فيه أيضاً يجب أن يكون له في نفسه بعدو امتداد ، وإلا لامتنع حصوله فيه ، وحينئذ يلزم تداخل البعدين ، وذلك محال للدلائل الكثيرة ، المشهورة في هذا الباب ، وأيضاً يلزم من كون الباري تعالى قديماً أزلياً كون الحيز والجهة أزليين ، وحينئذ يلزم أن يكون قد حصل في الأزل موجود قائم بنفسه سوى الله تعالى ، وذلك باجماع أكثر العقلاء باطل .
وأما بيان فساد القسم الثاني : فهو من وجهين : أحدهما : أن العدم نقي محض ، وعدم صرف ، وما كان كذلك امتنع كونه ظرفاً لغيره وجهة لغيره . وثانيهما : أن كل ما كان حاصلًا في جهة لمجته بمنزلة في الحس عن جهة غيره ، فلو كانت تلك الجهة عدماً محضاً لزم كون العدم المحض مشاراً إليه بالحس ، وذلك باطل ، ثبت أنه تعالى لو كان حاصلًا في حين وجهة لأفضى إلى أحد هذين القسمين الباطلين ، فوجب أن يكون القول به باطلاً .

فان قيل : فهذا أيضاً وارد عليكم في قولكم : الجسم حاصل في الحيز والجهة .
فقول : نحن على هذا الطريق لاثبت للجسم حيزاً ولا جهة أصلاً البتة ، بحيث تكون ذات الجسم نافذة فيه وسارية فيه ، بل للمكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحارى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحورى ، وهذا المعنى محال بالاتفاق في حق الله تعالى ، ففسط هذا السؤال .
(البرهان الرابع) لو امتنع وجود البارى تعالى إلا بحيث يكون محتصاً بالحيز والجهة ، لكانت ذات البارى مفترقة في تحققها ووجودها إلى الغير ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ينتج أنه لو امتنع وجود البارى إلا في الجهة والحيز ، لزم كونه ممكناً لذاته ، ولما كان هذا محالاً كان القول بوجوب حصوله في الحيز محالاً .

(بيان المقام الأول) هو أنه لما امتنع حصول ذات الله تعالى ، إلا إذا كان محتصاً بالحيز والجهة .
فقول : لاشك أن الحيز والجهة أمر مفارق لذات الله تعالى ، لحينئذ تكون ذات الله تعالى مفترقة في تحققها إلى أمرين ، وكل ما افترق تحققه إلى ما ينابره ، كان ممكناً لذاته . والدليل عليه : أن الواجب لذاته هو الذى لا يلزم من عدم غيره عدمه ، والمفترق إلى الغير هو الذى يلزم من عدم غيره عدمه ، فلو كان الواجب لذاته مفترقاً إلى الغير لزم أن يصدق عليه النقيضان ، وهو محال . ثبت أنه تعالى لو وجب حصوله في الحيز لكان ممكناً لذاته ، لا واجباً لذاته ، وذلك محال .

(والوجه الثانى) في تقرير هذه الحجة : هو أن الممكن محتاج إلى الحيز والجهة . أما عدمن ثبت الخلاء . فلا شك أن الحيز والجهة تقرر مع عدم التحسن ، وأما عدمن ينفى الخلاء فلا ، لأنه وإن كان معتقداً أنه لا بد من ممكن يحصل في الجهة ، إلا أنه لا يقول بأنه لا بد لتلك الجهة من ممكن معين ،

بل أى شئ. كان قد كفى في كونه شاغلا لذلك الحيز . اذا ثبت هذا فلو كان ذات الله تعالى مختصة بحجة وحيز لكانت ذاته مفتقرة إلى ذلك الحيز ، وكان ذلك الحيز غنياً بتحقيقه عن ذات الله تعالى . وحيث يُلزم أن يقال : الحيز واجب لذاته غنى عن غيره وأن يقال ذات الله تعالى مفتقرة في ذاتها واجبة بغيرها وذلك يقدر في قولنا : الاله تعالى واجب الوجود لذاته .

فان قيل : الحيز والجهة ليس بأمر موجود حتى يقال ذات الله تعالى مفتقرة اليه ومحتاجة اليه ، فنقول : هذا باطل قطعاً لأن بتقدير أن يقال إن ذات الله تعالى مختصة بحجة فوق فائما نيز بحسب الحس بين تلك الجهة وبين سائر الجهات وما حصل فيه الامتياز بحسب الحس كيف يعقل أن يقال إنه عدم محض ونقي صرف ؟ ولو جاز ذلك لجاز مثله في كل المحسوسات وذلك يوجب حصول الشك في وجود كل المحسوسات ، وذلك لا يقوله عاقل .

(البرهان الخامس) في تقرير أنه تعالى يمتنع كونه مختصاً بالحيز والجهة . قول : الحيز والجهة لاعمى له إلا الفراغ المحض ، والخلاء الصرف ، وصرح العقل يشهد أن هذا المفهوم مفهوم واحد لا اختلاف فيه البتة . وإذا كان الأمر كذلك كانت الأحياء بأسرها متساوية في تمام المساوية . وإذا ثبت هذا فنقول : لو كان الاله تعالى مختصاً بحيز ، لكان محدثاً ، وهذا محال ؛ فذاك محال . ويان الملازمة : أن الأحياء لما ثبت أنها بأسرها متساوية ، فلو اختلف ذات الله تعالى بحيز معين لكان اختصاصه به ، لأجل أن مختصاً خصه بذلك الحيز . وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار ، فهو محدث . فوجب أن يكون اختصاص ذات الله بالحيز المعين محدثاً ، فإذا كانت ذاته متمتعة الخلق عن الحصول في الحيز ، وثبت أن الحصول في الحيز محدث ، وبديهة العقل شاهدة بأن مالا يتخلو عن المحدث فهو محدث ، لزم القطع بأنه لو كان حاصلاً في الحيز لكان محدثاً ، ولما كان هذا محالاً كان ذلك أيضاً محالاً .

فان قالوا : الأحياء مختلفة بحسب أن بعضها علو وبعضها سفلى ، فلم لا يجوز أن يقال ذات الله تعالى مختصة بحجة علو ؟ فنقول : هذا باطل ، لأن كون بعض تلك الجهات علو ، وبعضها سفلى ، أحوال لا تحصل ، إلا بالنسبة إلى وجود هذا العالم ، فلو كان هذا العالم محدثاً كان قبل حدوثه لاعلو ولا سفلى ولا يمين ولا يسار ، بل ليس إلا الخلاء المحض ، وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يعود الالتزام المذكور بتمامه ، وأيضاً لو جاز القول بأن ذات الله تعالى مختصة ببعض الأحياء على سبيل الوجوب ؟ فلم لا يعقل أيضاً أن يقال : إن بعض الأجسام اختلفت ببعض الأحياء على سبيل الوجوب ؟ وعلى هذا التقدير ، فذلك اسم لا يكون قابلاً للحركة والسكون ، فلا يجرى فيه

دليل حدوث الأجسام ، والقائل بهذا القول ، لا يمكنه إقامة الدلالة على حدوث كل الأجسام بطريق الحركة والسكون ، والكرامية واقتونا على أن تجوز هذا بوجوب الكفر . والله أعلم .

(البرهان السادس) لو كان الباري تعالى حاصلًا في الحيز والجهة لكان مشاراً إليه بحسب الحس وكل ما كان كذلك ، فاما أن لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه وإما أن يقبل القسمة .

فان قلنا : إنه تعالى يمكن أن يشار إليه بحسب الحس ، مع أنه لا يقبل القسمة المقدارية البتة ، كان ذلك نقطة لا تنقسم ، وجوهرًا فرداً لا ينقسم ، فكان ذلك في غاية الصغر والحقارة ، وهذا باطل باجماع جميع العقلاء ، وذلك لأن الذين ينكرون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى كذلك ، والذين يثبتون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى في الصغر والحقارة مثل الجزء الذي لا يتجزأ ، فثبت أن هذا باجماع العقلاء باطل . وأيضاً فلو جاز ذلك ، فلم لا يقبل أن يقال : إله العالم جزء من ألف جزء من رأس إبرة ، أو ذرة ملتصقة بذنب قلة ، أو نملة ؟ ومعلوم أن كل قول يقضى إلى مثل هذه الأشياء ، فان صريح العقل يوجب تنزيه الله تعالى عنه .

(وأما القسم الثاني) وهو أنه يقبل القسمة ، فنقول : كل ما كان كذلك ، فذاته مركبة وكل مركب فهو ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو مفتقر إلى الموجد والمؤثر ، وذلك على الإله الواجب لذاته محال .

(البرهان السابع) أن نقول : كل ذات قائمة بنفسها مشاراً إليها بحسب الحس فهو منقسم وكل منقسم ممكن فكل ذات قائمة بنفسها مشار إليها بحسب الحس فهو ممكن . فإلا يكون ممكناً لذاته بل كان واجباً لذاته امتنع كونه مشاراً إليه بحسب الحس .

(أما المقدمة الأولى) فلأن كل ذات قائمة بالنفس مشار إليها بحسب الحس فلا بد وأن يكون جانب يمينه مغايراً لجانب يساره وكل ماهو كذلك فهو منقسم .

(وأما المقدمة الثانية) وهي أن كل منقسم ممكن فانه يفترق إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره ، وكل منقسم فهو مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته .

واعلم أن المقدمة الأولى من مقدمات هذا الدليل إنما تتم بنى الجوهر الفرد .

(البرهان الثامن) لو ثبت كونه تعالى في حيز لكان إما أن يكون أعظم من العرش أو مساوياً له أو أصغر منه فان كان الأول كان منقسماً لأن القدر الذي منه يساوى العرش يكون مغايراً للقدر الذي يفضل على العرش وإن كان الثاني كان منقسماً لأن العرش منقسم والمساوى للنقسم منقسم وإن كان الثالث ، فحينئذ يلزم أن يكون العرش أعظم منه وذلك باطل باجماع الأمة . أما عندنا

فضاهر ، وأما عند الخصوم فلاهم ينكرون كون غير الله تعالى أعظم من الله تعالى ، فثبت أن هذا المذهب باطل .

(البرهان التاسع) لو كان الاله تعالى حاصلًا في الحيز والجهة لكان إما أن يكون متناهيًا من كل الجوانب . وإما أن لا يكون كذلك والقسمان باطلان ، فالقول بكونه حاصلًا في الحيز والجهة باطل أيضا . أما بيان أنه لا يجوز أن يكون متناهيًا من كل الجهات ، فلأن على هذا التقدير يحصل فوقه أحياز خالية ، وهو تعالى قادر على خلق الجسم في ذلك الحيز الخالي ، وعلى هذا التقدير لو خلق هناك عالما آخر لحصل هو تعالى تحت العالم وذلك عند الخصم محال وأيضا فقد كان يمكن أن يخلق من الجوانب الستة تلك الذات أجساما أخرى ، وعلى هذا التقدير فنحصل ذاته في وسط تلك الأجسام محصورة فيها ويحصل بينه وبين الأجسام الاجتماع تارة والاتراق أخرى ، وكل ذلك على الله تعالى محال .

(وأما القسم الثاني) وهو أن يكون غير متناه من بعض الجهات فهذا أيضا محال ، لأنه ثبت بالبرهان أنه يتمتع بوجود بعد لانهاية له ، وأيضا فلي هذا التقدير لا يمكن إقامة الدلالة على أن العالم متناه لأن كل دليل يذكر في تنامي الأبعاد ، فإن ذلك الدليل ينتقض بذات الله تعالى فإنه على مذهب الخصم بعد لانهاية له ، وهو وإن كان لا يرضى بهذا اللفظ إلا أنه يساعد على المعنى ، والمباحث العقلية مبنية على المعاني ، لا على المشاحة في الألفاظ .

(البرهان العاشر) لو كان الاله تعالى حاصلًا في الحيز والجهة لكان كونه تعالى هناك . إما أن يمنع من حصول جسم آخر هناك أو لا يمنع ، والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلًا في الحيز (أما فساد القسم الأول) فلا أنه لما كان كونه هناك مانعا من حصول جسم آخر هناك . كان هو تعالى مساويا لسائر الأجسام في كونه حجما متحيزا امتدا في الحيز والجهة مانعا من حصول غيره في الحيز الذي هو فيه ، وإذا ثبت حصول المساواة في ذلك المفهوم بينه وبين سائر الأجسام فاما أن يحصل بينه وبينها مخالفة من سائر الوجوه أو لا يحصل ، والأول باطل لوجهين : الأول : أنه إذا حصلت المشاركة بين ذاته تعالى وبين ذوات الأجسام من بعض الوجوه ، والمخالفة من سائر الوجوه كان ما به المتشاركة مغايرا لما به المخالفة ، وحينئذ تكون ذات الباري تعالى مركبة من هذين الاعتبارين ، وقد دللنا على أن كل مركب ممكن فواجب الوجود لذاته يمكن الوجود لذاته هذا خلف . والثاني : وهو أن ما به المتشاركة وهو طبيعة البعد والامتداد . إما أن يكون محلا لما به المخالفة . وإما أن يكون محلا فيه . وإما أن يقال : إنه لا محل له ولا حالا فيه . أما الأول : وهو أن يكون محلا لما به

المخالفة ، فعلى هذا التقدير طبيعة البعد والامتداد هي الجوهر القائم بنفسه ، والأشياء التي حصلت بها المخالفة أعراض وصفات ، وإذا كانت النوات متساوية في تمام الماهية فكل ما صبح على بعضها وجب أن يصح على الباقى ، فعلى هذا التقدير كل ما صبح على جميع الاجسام ، وجب أن يصح على الباقى تعالى وبالعكس ، ويلزم منه صحة التفرق والتزق والتجزؤ والذبول والغفوة والفساد على ذات الله تعالى وكل ذلك محال .

(وأما القسم الثانى) وهو أن يقال : ما به المخالفة محل وذات ، وما به المشاركة حال وصفة فهذا محال ، لأن على هذا التقدير تكون طبيعة البعد والامتداد صفة قائمة بمحل ، وذلك المحل ان كان له أيضا اختصاص بميز وجهة ، وجب اقتضاه إلى محل آخر لا إلى نهاية ، وان لم يكن كذلك لم يتخذ يكون موجودا مجردا لا تعلق له بالحيز والجهة والاشارة الحسية البتة ، وطبيعة البعد والامتداد واجبة الاختصاص بالحيز والجهة والاشارة الحسية ، وحلول ما هذا شأنه في ذلك المحل يوجب الجمع بين التقيضين وهو محال .

(وأما القسم الثالث) وهو أن لا يكون أحدهما حالا في الآخر ولا محلا له . فنقول : فعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهما متباينا عن الآخر ، وعلى هذا التقدير فتكون ذات الله تعالى مساوية لسائر الذوات الجسائية في تمام الماهية ، لأن ما به المخالفة بين ذاته وبين سائر الذوات ليست حالة في هذه الذوات ، ولا محالا لها بل أمور أجنبية عنها فتكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الاجسام في تمام الماهية ، وحينئذ يعود الالتزام المذكور ، فثبت أن القول : بأن ذات الله تعالى مختصة بالحيز والجهة بحيث يمنع من حصول جسم آخر في ذلك الحيز يفضى إلى هذه الاقسام الثلاثة الباطلة فوجب كونه باطلا .

(وأما القسم الثانى) وهو أن يقال : إن ذات الله تعالى وان كانت مختصة بالحيز والجهة ، إلا أنه لا يمنع من حصول جسم آخر في ذلك الحيز والجهة ، فهذا أيضا محال لأنه يوجب كون ذاته مخالطة سارية في ذات ذلك الجسم الذى يحصل في ذلك الجنب والحيز وذلك بالاجماع محال ، ولأنه لو عقل ذلك فلم لا يعقل حصول الاجسام الكثيرة في الحيز الواحد ؟ ثبت أنه تعالى لو كان حاصل في حيز لكان . إما أن يمنع حصول جسم آخر في ذلك الحيز أو لا يمنع ، وثبت فساد القسمين ، فكان القول بحصوله تعالى في الحيز والجهة محالا باطلا .

(البرهان الحادى عشر) على أنه يمنع حصول ذات الله تعالى في الحيز والجهة هو أن نقول : لو كان مختصا بميز وجهة لكان . إما أن يكون بحيث يمكنه أن يتحرك عن تلك الجهة أو لا يمكنه

ذلك ، والقسيان باطلان ، فبطل القول بكونه حاصلًا في الحيز .

(أما القسم الأول) وهو أنه يمكنه أن يتحرك فنقول : هذه الذات لا تخلو عن الحركة والسكون وهما معدنان ، لأن على هذا التقدير السكون جائر عليه والحركة جائزة عليه ، ومتى كان كذلك لم يكن لمؤثر في تلك الحركة ولا في ذلك السكون ذاته ، وإلا لامتنع طريان ضده والتقدير : هو تقدير أنه يمكنه أن يتحرك وأن يسكن ، وإذا كان كذلك كان المؤثر في حصول تلك الحركة ، وذلك السكون هو الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث ، فالحركة والسكون معدنان وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث فيلزم أن تكون ذاته تعالى محدثة وهو محال .

(وأما القسم الثاني) وهو أنه يكون مختصا بحيز وجهة مع أنه لا يقدر أن يتحرك عنه فهذا أيضا محال لوجهين : الأول : أن على هذا التقدير يكون كالزمن المقعد المأجور ، وذلك نقص ، وهو على الله محال . والثاني : أنه لو لم يتمتع فرض موجود حاصل في حيز معين بحيث يكون حصوله فيه واجب التقرر بمتنع الزوال لم يبعد أيضا فرض أجسام أخرى مختصة بأجياز معينة بحيث يتمتع خروجها عن تلك الأجزاء ، وعلى هذا التقدير فلا يمكن إثبات حدوثها بدليل الحركة والسكون ، والكرامية يساعدون على أنه كفر . والثالث : أنه تعالى لما كان حاصلًا في الحيز والجهة كان مساويا للأجسام في كونه متحيزا شاغلا للأجزاء ، ثم تقيم الدلالة المذكورة على أن المتحيزات لما كانت متساوية في صفة التحيز وجب كونها متساوية في تمام الماهية ، لأنه لو خالف بعضها بعضا لكان ما به المخالفة إما أن يكون حالا في المتحيز أو محلا له أو لاحالا ولا محلا ، والأقسام الثلاثة باطلة على ماسبق . وإذا كانت متساوية في تمام الماهية فكما أن الحركة صحيحة على هذه الأجسام وجب القول بصحتها على ذات الله تعالى وحيث يثبت الدليل .

(الحجة الثانية عشرة) لو كان تعالى مختصا بحيز معين لكننا إذا فرضنا وصول إنسان إلى طرف ذلك الشيء وحاول الدخول فيه . فاما أن يمكنه النفوذ والدخول فيه أو لا يمكنه ذلك ، فإن كان الأول كان كالماء اللطيف ، والماء اللطيف ، وحيث أن يكون قابلا للنفوذ والفرق وإن كان الثاني كان صلبا كالبحر الصلب الذي لا يمكنه النفوذ فيه ، ثبت أنه تعالى لو كان مختصا بمكان وحيز وجهة لكان إما أن يكون رقيقا سهل التفرق والنفوذ كالماء والهواء ، وإما أن يكون صلبا جاسئا كالبحر الصلب ، وقد أجمع المسلمون على أن إثبات هاتين النصفتين في حق الإله تعالى كفر وإلحاد في صفته ، وأيضا فتقدير أن يكون مختصا بمكان وجهة ، لكان إما أن يكون نورانيا وظلمانيا ، وجهور المشبهة بمتنعمون أنه نور محض ، لا اعتقادهم أن النور شريف والظلمة خسيسة ، إلا أن

الاستواء العام دل على أن الأشياء النورانية رقيقة لا تمنع النافذ من النفوذ فيها ، والدخول فيها بين أجزائها ، وعلى هذا التقدير فإن ذلك الذي، ينفذ فيه يمتزج به ويفرق بين أجزائه ويكون ذلك الشيء جاريا مجرى الهواء الذي يصل تارة وينفصل أخرى . ويجتمع تارة ويتمزق أخرى ، وذلك مما لا يليق بالمسلم أن يصف إله العالم به ، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال ان خالق العالم هو بعض هذه الرياح التي تهب ؟ أو يقال إنه بعض هذه الأنوار والأضواء التي تشرق على الجدران ؟ والذين يقولون إنه لا يقبل التفرق والتمزق ولا يتمكن النافذ من النفوذ فانه يرجع حاصل كلامهم إلى أنه حصل فوق العالم جبل صلب شديد وإله هذا العالم هو ذلك الجبل الصلب الواقف في الحيز العالي ، وأيضا فإن كان له طرف وحد ونهاية فهل حصل لذلك الشيء عمق ومغن أو لم يحصل ؟ فإن كان الأول لحيث يكون ظاهره غير باطنه وباطنه غير ظاهره ، فكان مؤلفا مركبا من الظاهر والباطن مع أن باطنه غير ظاهره وظاهره غير باطنه ، وإن كان الثاني لحيث يكون ذاته سطحارقيقا في غاية الرقة مثل قشرة الثوم بل أرق منه ألف ألف مرة ، والعاقل لا يرضى أن يحصل مثل هذا الشيء إله العالم ، ثبت أن كونه تعالى في الحيز والجهة يفضي إلى فتح باب هذه الأقسام الباطلة الفاسدة .

(الحجة الثالثة عشرة) المالم كرة ، وإذا كان الأمر كذلك امتنع أن يكون إله العالم حاصلا في جهة فوق .

(أما المقام الأول) فهو مستقصى في علم الهيئة إلا أنا نقول أنا إذا اعتبرنا كسوفاً قريبا حصل في أول الليل بالبلاد الغربية كان عين ذلك الكسوف حاصلا في البلاد الشرقية في أول النهار ، فعلينا أن أول الليل بالبلاد الغربية هو بعينه أول النهار بالبلاد الشرقية ، وذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأرض مستديرة من المشرق إلى المغرب ، وأيضا إذا توجهنا إلى الجانب الشمالي فكلما كننا توغلنا أكثر ، كان ارتفاع القطب الشمالي أكثر وبمقدار ما يرتفع القطب الشمالي ينخفض القطب الجنوبي وذلك يدل على أن الأرض مستديرة من الشمال إلى الجنوب ، وبمجموع هذين الاعتبارين يدل على أن الأرض كرة .

وإذا ثبت هذا فنقول : إذا فرضنا انسانين وقف أحدهما على نقطة المشرق والآخر على نقطة المغرب صار أحدهما قديما متقابلين ، والذي هو فوق بالنسبة إلى أحدهما يكون تحت بالنسبة إلى الثاني ، فلو فرضنا أن إله العالم حصل في الحيز الذي فوق بالنسبة إلى أحدهما ، فذلك الحيز بعينه هو تحت بالنسبة إلى الثاني ، وبالعكس ثبت أنه تعالى لو حصل في حيز معين لكان ذلك الحيز تحتاً

بالنسبة إلى أقوام معينين ، وكونه تعالى تحت أهل الدنيا محال بالاتفاق ، فوجب أن لا يكون حاصلًا في حيز معين ، وأيضا فلي هذا التقدير أنه كلما كان فوق بالنسبة إلى أقوام كان تحت بالنسبة إلى أقوام آخرين ، وكان يمينًا بالنسبة إلى ثالث ، وشمالًا بالنسبة إلى رابع ، وقدام الوجه بالنسبة إلى خامس ، وخلف الرأس بالنسبة إلى سادس ، فان كون الأرض كرة يوجب ذلك إلا أن حصول هذه الأحوال باجماع العقلاء محال في حق إله العالم إلا إذا قيل إنه محيط بالأرض من جميع الجوانب فيكون هذا فلكا يحيط بالأرض وحاصله يرجع إلى أن إله العالم هو بعض الأفلاك المحيطة بهذا العالم ، وذلك لا يقوله مسلم ، والله أعلم .

(الحجة الرابعة عشرة) لو كان إله العالم فوق العرش لكان إما أن يكون مماسا للعرش ، أو مباينا له يبعد متناه أو يبعد غير متناه ، والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بكونه فوق العرش باطل أما يان فساد القسم الأول : فهو أن بقدير أن يصير مماسا للعرش كان الطرف الأسفل منه مماسا للعرش ، فهل يبق فوق ذلك الطرف منه شيء غير مماس للعرش أو لم يبق ؟ فان كان الأول فالشيء الذي منه صار مماسا لطرف العرش غير ما هو منه غير مماس لطرف العرش ، فيلزم أن يكون ذات الله تعالى مركبا من الأجزاء والأبعاد فتكون ذاته في الحقيقة مركبة من سطوح متتالية موضوعة بعضها فوق بعض ، وذلك هو القول بكونه جسما مركبا من الأجزاء والأبعاد وذلك محال ، وان كان الثاني فحينئذ يكون ذات الله تعالى سطحا رقيقا لا نخن له أصلا ، ثم يعود التقسيم فيه ، وهو أنه ان حصل له تمدد في اليمين والشمال والخلف كان مركبا من الأجزاء والأبعاد ، وان لم يكن له تمدد ولا ذهاب في الاحياز بحسب الجهات الستة كان ذرة من الذرات وجزءا لا يتجزأ مخلوطا بالهياآت ، وذلك لا يقوله عاقل ،

(وأما القسم الثاني) وهو أن يقال بينه وبين العالم بعد متناه ، فهذا أيضا محال ، لأن على هذا التقدير لا يتمتع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجهة التي فيها حصلت ذات الله تعالى إلى أن يصير العالم مماسا له ، وحينئذ يعود المحال المذكور في القسم الاول .

(وأما القسم الثالث) وهو أن يقال أنه تعالى مباين للعالم بينونة غير متناهية ، فهذا أظهر فسادا من كل الأقسام لأنه تعالى لما كان مباينا للعالم كانت بينونة بينه تعالى وبين غيره معدودة بطرفين وهما ذات الله تعالى وذات العالم ، ومحصورا بين هذين الحاصرين ، والبعد المحصور بين الحاصرين والمحدود بين الحدين والطرفين يتمتع كونه بعدا غير متناه .

فان قيل : أليس أنه تعالى متقدم على العالم من الأزل إلى الابد ، فتقدمه على العالم محصور بين

حاصرين ومحبود بين حدين وطرفين أحدهما: الأزل، والثاني: أول وجود العالم ولم يلزم من كون هذا التقدم محصورا بين حاصرين أن يكون لهذا التقدم أول وبداية، فكذا ههنا، وهذا هو الذي عول عليه محمد بن الهيثم في دفع هذا الإشكال عن هذا القسم.

والجواب: أن هذا محض المناظرة، لأنه ليس الأزل عبارة عن وقت معين وزمان معين حتى يقال إنه تعالى متقدم على العالم من ذلك الوقت إلى الوقت الذي هو أول العالم، فإن كل وقت معين يفرض من ذلك الوقت إلى الوقت الآخر يكون محدودا بين حدين ومحصورا بين حاصرين، وذلك لا يعقل فيه أن يكون غير متناه. بل الأزل عبارة عن نفي الأولية من غير أن يشار به إلى وقت معين البتة.

إذا عرفت هذا فنقول: إما أن نقول إنه تعالى مختص بجهة معينة، وحاصل في حيز معين وإما أن لا نقول ذلك، فإن قلنا بالأول كان البعد الحاصل بين ذينك الطرفين محدودا بين ذينك الحدين والبعد المحصور بين الحاصرين لا يعقل كونه غير متناه، لأن كونه غير متناه عبارة عن عدم الحد والقطع والطرف، وكونه محصورا بين الحاصرين معناه إثبات الحد والقطع والطرف والجمع بينهما يوجب الجمع بين التقيضين، وهو محال. ونظيره ما ذكرناه أنا متى عينا قبل العالم وقتا معينا كان البعد بينه وبين الوقت الذي حصل فيه أول العالم بمدا متناهيا لامحالة. وأما أن قلنا بالقسم الثاني: وهو أنه تعالى غير مختص بجهة معينة وغير حاصل في جهة معينة، فهذا عبارة عن نفي كونه في الجهة. لأن كون الذات المعينة حاصلة لافي جهة معينة في نفسها قول محال، ونظير هذا قول من يقول الأزل ليس عبارة عن وقت معين بل إشارة إلى نفي الأولية والحدوث، فظهر أن هذا الذي قاله ابن الهيثم تخييل غال عن التحصيل.

(الحجة الخامسة عشرة) أنه ثبت في العلوم العقلية أن المكان: إما السطح الباطن من الجسم الحاوي. وإما البعد المجرد والقضاء الممتد، وليس يعقل في المكان قسم ثالث.

إذا عرفت هذا فنقول: أن كان المكان هو الأول. فنقول: ثبت أن أجسام العالم متناهية، بخارج العالم الجسماني لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا جهة، فيمتنع أن يحصل الإله في مكان خارج العالم، وأن كان المكان هو الثاني، فنقول طبيعة البعد طبيعة واحدة متشابهة في تمام الماهية، فهو حصل الإله في حيز لكان يمكن الحصول في سائر الاحياز، وحيثئذ يصح عليه الحركة والسكون وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات المشهورة المذكورة في علم الأصول، وهي مقبولة عند جمهور المتكلمين، فيلزم كون الإله محدثا، وهو محال. ثبت أن القول بأنه تعالى حاصل في الحيز والجهة

قول باطل على كل الاعتبارات .

(الحجة السادسة عشرة) وهي حجة استقرائية اعتبارية لطيفة جدا ، وهي أن أرائنا ان الشيء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقوى وأثبت ، كانت القوة الفاعلية فيه أضعف وأقص ، وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقل وأضعف ، كان حصول القوة الفاعلية أقوى وأكمل ، وتحرره أن يقول وجدنا الأرض أكثف الأجسام وأقواما حجمية ، فلا جرم لم يحصل فيها إلا خاصة قبول الاثر فقط ، فأما أن يكون للأرض الخالصة تأثير في غيره قليل جدا . وأما الماء فهو أقل كثافة وحجمية من الأرض ، فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة ، فان الماء الجارى بطبعه إذا اختلط بالأرض أثر فيها أنواعا من التأثيرات . وأما الهواء ، فانه أقل حجمية وكثافة من الماء ، فلا جرم كان أقوى على التأثير من الماء ، فلذلك قال بعضهم ان الحياة لا تنكسر إلا بالنفس ، وزعموا أنه لا معنى للروح إلا الهواء المستنشق . وأما النار ، فانها أقل كثافة من الهواء ، فلا جرم كانت أقوى الاجسام المنصرية على التأثير بقوة الحرارة بحصل الطبخ والنضج ، وتكون المواليد الثلاثة أعنى المعادن والنبات والحيران . وأما الافلاك ، فانها ألطف من الاجرام المنصرية ، فلا جرم كانت هي المستوية على مزاج الاجرام المنصرية بعضها البعض ، وتوليد الأنواع والاصناف المختلفة من تلك التبرعات ، فهذا الاستقراء المطرد يدل على أن الشيء كلما كان أكثر حجمية وجرمية وجسمية كان أقل قوة وتأثيرا وكلما كان أقوى قوة وتأثيرا كان أقل حجمية وجرمية وجسمية ، وإذا كان الأمر كذلك أفاد هذا الاستقراء ظنا قويا أنه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الاحداث والابداع لم يحصل هناك البتة معنى الحجمية والجرمية والاختصاص بالحيز والجهة ، وهذا وان كان بحثا استقرائيا إلا أنه عند التأمل التام شديد المناسبة للقطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية والموضع والحيز . وبالله التوفيق . فهذه جملة الوجوه العقلية في بيان كونه تعالى منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة .

وأما الدلائل السمعية فكثيرة : أولها : قوله تعالى (قل هو الله أحد) فوصفه بكونه أحدا والأحد بالغة في كونه واحدا . والذي يتبلى منه العرش ويفضل عن العرش يكون مركبا من أجزاء كثيرة جدا فوق أجزاء العرش ، وذلك يناق كونه أحدا ورأيت جماعة من السكرامية عند هذا الالتزام يقولون انه تعالى ذات واحدة ، ومع كونها واحدة حصلت في كل هذه الاحياز دفعة واحدة . قالوا : فلأجل أنه حصل دفعة واحدة في جميع الاحياز امتلا العرش منه . فقلت حاصل هذا الكلام يرجع إلى أنه يجوز حصول الذات الشاعلة للحيز والجهة في أحياز كثيرة . دفعة واحدة

والعقلاء اتفقوا على أن العلم بفساد ذلك من أجل العلوم لضروبيه ، وأيضاً فإن جوزتم ذلك فلم لا يجوزون أن يقال : إن جميع العالم من العرش إلى ما تحت الثرى جوهر واحد وموجود واحد إلا أن ذلك الجزء الذى لا يتجوزاً حصل فى جملة هذه الاحياز ، فيظن أنها أشياء كثيرة ، ومعلوم أن من جوزه ، فقد التزم منكراً من القول عظيماً .

فإن قالوا : إنما عرفنا ههنا حصول التغاير بين هذه الذوات لأن بعضها يقضى مع بقاء الباقي . وذلك يوجب التغاير ، وأيضاً فترى بعضها متحركاً ، وبعضها ساكناً والمتحرك غير الساكن ، فوجب القول بالتغاير ، وهذه المعاني غير حاصلة فى ذات الله ، فظهر الفرق ، فنقول : أما قولك بأننا نشاهد أن هذا الجزء يبقى مع أنه يقضى ذلك الجزء الآخر ، وذلك يوجب التغاير . فنقول : لانسلم أنه قضى شيء من الاجزاء بل نقول لم لا يجوز أن يقال إن جميع أجزاء العالم جزء واحد فقط ؟ ثم انه حصل ههنا وهناك ، وأيضاً حصل موصوفاً بالسواد والياض وجميع الألوان والطعوم ، قالننى يقضى إنما هو حصوله هناك ، فأما أن يقال انه قضى فى نفسه ، فهذا غير مسلم ، وأما قوله ترى بعض الاجسام متحركاً وبعضها ساكناً ، وذلك يوجب التغاير ، لأن الحركة والسكون لا يجتمعان . فنقول : إذا حكمنا بأن الحركة والسكون لا يجتمعان لاعتقادنا أن الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة فى حيزين ، فإذا رأينا أن الساكن بقى هنا ، وأن المتحرك ليس هنا قضينا أن المتحرك غير الساكن . وأما بتقدير أن يجوز كون الذات الواحدة حاصلة فى حيزين دفعة واحدة ، لم يمتنع كون الذات الواحدة متحركة ساكنة معاً ، لأن أقصى ما فى الباب أن بسبب السكون بقى هنا ، وبسبب الحركة حصل فى الميز الآخر ، إلا أننا لجوزنا أن تحصل الذات الواحدة دفعة واحدة فى حيزين معاً لم يبعد أن تكون الذات الساكنة هي عين الذات المتحركة ، ثبت أنه لو جاز أن يقال إنه تعالى فى ذاته واحد لا يقبل القسمة ، ثم مع ذلك يمتلئ العرش منه ، لم يبعد أيضاً أن يقال : العرش ، فى نفسه جوهر فرد وجزه لا يشترط ، ومع ذلك فقد حصل فى كل تلك الاحياز ، وحصل منه كل العرش ومعلوم أن تجويزه يفضى إلى فتح باب الجبهالات . وثانها : أنه تعالى قال (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) فلو كان إله العالم فى العرش ، لكان حاملاً للعرش حاملاً للاله ، فوجب أن يكون الإله محملاً حاملاً ، ومحفوظاً حافظاً . وذلك لا يقوله عاقل . وثالثها : أنه تعالى قال (والله التقي) حكم بكونه غنياً على الإطلاق ، وذلك يوجب كونه تعالى غنياً عن المكان والجهة ، ورابعها : أن فروع لما يطلب حقيقة الإله تعالى من موسى عليه السلام ولم يزد موسى عليه السلام على ذكر صفته الخلاقية ثلاث مرات ، فانه لما قال (وما رب العالمين) فى المرة الأولى قال (رب السموات والأرض وما بينهما

إن كنتم موقنين) وفي الثانية قال (ربكم ورب آبائكم الاولين) وفي المرة الثالثة (قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون) وكل ذلك إشارة إلى الخلافة ، وأما فرعون لعنه الله فانه قال (يا هامان ابن لي صرحا لعلى أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى) فطلب الإله في السماء ، فلما أن وصف الإله بالخالقة ، وعدم وصفه بالمكان والجهة دين موسى ، وسائر جميع الأنبياء ، وجميع وصفه تعالى بكونه في السماء دين فرعون وإخوانه من الكفرة . وغامضا : أنه تعالى قال في هذه الآية (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) وكلمة «ثم» لتراخي وهذا يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد تخليق السموات والأرض ، فان كان المراد من الاستواء الاستقرار ، لزم أن يقال : إنه ما كان مستقرا على العرش ، بل كان معوجا مضطربا ، ثم استوى عليه بعد ذلك ، وذلك يوجب وصفه بصفات سائر الأجسام من الاضطراب والحركة تارة ، والسكون أخرى ، وذلك لا يقوله عاقل . وسادسا : هو أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه إنما طعن في إلهية الكوكب والقمر والشمس بكونها آفة غارية فلو كان إله العالم جسما ، لكان أبدا غاربا آفلا . وكان منتقلا من الاضطراب والاعوجاج إلى الاستقرار والسكون والاستقرار ، فكل ما جعله إبراهيم عليه السلام طعنا في إلهية الشمس والكوكب والقمر يكون حاصلا في إله العالم ، فكيف يمكن الاعتراف بإلهيته . وسابعا : أنه تعالى ذكر قبل قوله ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ شيئا وبعده شيئا آخر . أما الذي ذكره قبل هذه الكلمة فهو قوله (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض) وقد بينا أن خلق السموات والأرض يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة . وأما الذي ذكره بعد هذه الكلمة فأشياء : أولها قوله (ينشئ الليل النهار يطلبه حثيثا) وذلك أحد الدلائل الدالة على وجود الله ، وعلى قدرته وحكمته . وثانيها : قوله (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) وهو أيضا من الدلائل الدالة على الوجود والقدرة والعلم . وثالثها : قوله (ألا له الخلق والأمر) وهو أيضا إشارة إلى كمال قدرته وحكمته .

إذا ثبت هذا فنقول : أول الآية إشارة إلى ذكر ما يدل على الوجود والقدرة والعلم ، وآخرها يدل أيضا على هذا المطلوب ، وإذا كان الأمر كذلك فقوله ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ وجب أن يكون أيضا دليلا على كمال القدرة والعلم ، لأنه لو لم يدل عليه بل كان المراد كونه مستقرا على العرش كان ذلك كلاما أجنبيا عما قبله وعما بعده ، فان كونه تعالى مستقرا على العرش لا يمكن جعله دليلا على كماله في القدرة والحكمة وليس أيضا من صفات المدح والثناء ، لأنه تعالى قادر على أن يجلس

جميع أعداد البق والبعض على العرش وعلى ما فوق العرش ، ثبت أن كونه جالسا على العرش ليس من دلائل اثبات الصفات والذات ولا من صفات المدح والثناء ، فلو كان المراد من قوله (ثم استوى على العرش) كونه جالسا على العرش لكان ذلك كلاما أجنبيا عما قبله وعما بعده ، وهذا يوجب نهاية الزكاكه ، ثبت أن المراد منه ليس ذلك ، بل المراد منه كمال قدرته في تدابير الملك والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب . وثامنا : أن السماء عبارة عن كل ما ارتفع وسما وعلا ، والدليل عليه أنه تعالى سمي السحاب سماء حيث قال (ويزل من السماء ماء ليظهركم به) ، وإذا كان الأمر كذلك ، فكل ما له ارتفاع وعلو وسما كان سماء ، فلو كان إله العالم موجودا فوق العرش ، لكان ذات الإله تعالى سماء لساكني العرش . ثبت أنه تعالى لو كان فوق العرش لكان سماء والله تعالى حكم بكونه عالقا لكل السموات في آيات كثيرة منها هذه الآية وهو قوله (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض) فلو كان فوق العرش سماء لكان أهل العرش لكان عالقا لنفسه وذلك محال .

وأذا ثبت هذا فنقول : قوله (الذي خلق السموات والأرض) آية محكمة دالة على أن قوله (ثم استوى على العرش) من التشابهات التي يجب تأويلها ، وهذه نكتة لطيفة ، ونظير هذا أنه تعالى قال في أول سورة الانعام (وهو الله في السموات) ثم قال بعده بقليل (قل لمن مافي السموات والأرض قل لله) فدلّت هذه الآية المتأخرة على أن كل ما في السموات ، فهو ملك لله فلو كان الله في السموات لزم كونه ملكا لنفسه ، وذلك محال فكذا ههنا ، ثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية أنه لا يمكن حمل قوله (ثم استوى على العرش) على الجلوس والاستقرار وسفل المكان والحيز ، وعند هذا حصل العلماء الراسخين منهجان : الأول : أن قطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض في تأويل الآية على التفصيل بل نقوض عليها إلى الله ، وهو الذي قررناه في تفسير قوله (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونستمد عليه .

(والقول الثاني) أن نخوض في تأويله على التفصيل ، وفيه قولان ملخصان : الأول : ما ذكره الثفال رحمه الله عليه فقال (العرش) في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك ، ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك ، يقال : نزل عرشه أي انتفض ملكه وفسد . وإذا استقام له ملكه واطرد أمره وحكمه قالوا : استوى على عرشه ، واستقر على سرير ملكه ، هذا ما قاله الثفال . وأقول : إن الذي قاله حق وصدق وصواب ، ونظيره قولهم للرجل الطويل : فلان طويل التجاد وللرجل الذي يكتر.

الصياغة كثير الرماذ، والرجل الشيخ فلان اشتمل رأسه شيا، وليس المراد في شيء من هذه الالفاظ اجراؤها على علواهما، إنما المراد منها تعريف المقصود على سبيل السكينة فكذا هنا يذكر الاستواء على العرش، والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة، ثم قال القفال رحمه الله تعالى: والله تعالى لما دل على ذاته وعلى صفاته وكيفية تديره العالم على الوجه الذي أنفوه من ملوكهم ووؤسائهم استقر في قلوبهم عظمة الله وكال جلاله، إلا أن كل ذلك مشروط بنى التشبيه، فإذا قال: إنه عالم فهموا منه أنه لا يفتنى عليه تعالى شيء، ثم علوا بمقولهم أنه لم يحصل ذلك العلم بفكرة ولا روية ولا باستعمال حاسة، وإذا قال: قادر علوا منه أنه متمكن من إيجاد الكائنات، وتكوين الممكنات، ثم علوا بمقولهم أنه غنى في ذلك الإيجاد، والتكوين عن الآلات والأدوات، وسبق المادة والمدة والفكرة والرؤية، وهكذا القول في كل صفاته، وإذا أخبر أن له بيتا يجب على عباده حسيبه فهووا منه أنه نصب لهم موضعا يقصدونه لمسألة ربههم وطلب حوائجهم كما يقصدون بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب، ثم علوا بمقولهم نى التشبيه، وأنه لم يجعل ذلك البيت مسكنا لنفسه، ولم يتنفع به في دفع الحر والبرد بعينه عن نفسه، فإذا أمرهم بتحميده وتحميده فهموا منه أنه أمرهم بنهاية تعظيمه، ثم علوا بمقولهم أنه لا يفرح بذلك التحميد والتعظيم ولا يفتنم بتركه والأمراض منه.

إذا عرفت هذه المقدمة نقول: إنه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض كما أراد وشا من غير منازع ولا منافع، ثم أخبر بعده أنه استوى على العرش، أى حصل له تدبير المخلوقات على ما يشاء وأراد، فكان قوله (ثم استوى على العرش) أى بعد أن خلقها استوى على عرش الملك والجلال، ثم قال القفال: والدليل على أن هذا هو المراد قوله في سورة يونس (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر) بقوله (يدبر الأمر) جري مجرى التفسير لقوله (استوى على العرش) وقال في هذه الآية التى نحن في تفسيرها (ثم استوى على العرش ينشئ الليل النهار يطلع خيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر) وهذا يدل على أن قوله (ثم استوى على العرش) إشارة إلى ما ذكرناه.

فان قيل: فإذا جعلتم قوله (ثم استوى على العرش) على أن المراد: استوى على الملك، وجب أن يقال: الله لم يكن مستويا قبل خلق السموات والأرض.

قلنا: إنه تعالى إنما كان قبل خلق العوالم قادرا على تخلقها وتكوينها. وما كان يكونا ولا موجودا لها بأعيانها بالقليل، لأن إحياء زيد، وإماتة عمرو، وإطعام هذا وإرواء ذلك لا يحصل

إلا عند هذه الأحوال ، فإذا غمرنا العرش بالملك والملك بهذه الأحوال ، صح أن يقال : إنه تعالى إنما استوى على ملكه بعد خلق السموات والأرض بمعنى أنه إنما ظهر تبصرته في هذه الأشياء وتبصره لها بعد خلق السموات والأرض ، وهذا جواب حق صحيح في هذا الموضع .

(والوجه الثاني) في الجواب أن يقال : استوى بمعنى : استولى ، وهذا الوجه قد أعلنا في شرحه في سورة طه فلا نزيد هنا .

(والوجه الثالث) أن يفسر العرش بالملك وفسر استوى بمعنى : علا واستعل على الملك فيكون المعنى : أنه تعالى استعل على الملك بمعنى أن قبرته تفضت في ترتيب الملك والملكوت ، واعلم أنه تعالى ذكر قوله (استوى على العرش) في سور سبع - أحداها : مهنا ، وثانيها : في يونس . وثالثها : في الإعراب . ورابعها : في طه . وخامسها : في الفرقان . وسادسها : في السجدة . وسابعها : في الحديد ، وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة ، فمن ضم تلك الفوائد بعضها إلى بعض كثرت وبلغت مبلغا كبيرا وأما بإزالة شبه التشبيه عن القلب والخاطر .

أما قوله (يُنشئ الليل النهار يطلبه حثيثاً) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم في رواية حفص (يُنشئ) بتخفيف النين وفي الراجح كذا ، وقرأ حمزة والكسائي وعاصم بـ رواية أبي بكر بالتشديد ، وفي الرفع هكذا ، قال الواحدي رحمه الله : الإغشاء والتثنية الباس الشيء بالشيء ، وقد جاء التثنية بالتشديد والتخفيف ، فمن التشديد قوله تعالى (ففسها ما غشى) ومن اللفظة الثانية قوله (فأغشيناهم فهم لا يبصرون) والمفعول الثاني محذوف على معنى فأغشيناهم المعنى وقد الرؤية .

(المسألة الثانية) قوله (يُنشئ الليل النهار يطلبه حثيثاً) يحتمل أن يكون المراد بلحق الليل بالنهار ، وأن يكون المراد النهار بالليل ، واللفظ يحتملها معا وليس فيه تمييز ، والدليل على الثاني قراءة حميد بن قيس (يُنشئ الليل النهار) بفتح الياء ونصب الليل ورفع النهار أي يدرك النهار الليل ويطلبه قال القفال رحمه الله : أنه سبحانه لما أخبر عباده باستوائه على العرش عن استمرار أصعب المخلوقات على وفق مشيئته ، أراح ذلك عيانا فيما يشاهدونه منها ليضم العيان إلى الخبر ، وتزول شبهة عن كل الجهات ، فقال (يُنشئ الليل النهار) لأنه تعالى أخبر في هذا الكتاب الكريم بما في تعاقب الليل والنهار من المنافع العظيمة ، والفوائد الجليلة ، فإن بتعاقبها يتم أمر الحياة ، وتكمل الخفصة والمصلحة .

(المسألة الثالثة) قوله (يطلبه حثيثاً) قال اليك : الحث : الإجماع ، يقال : حثت فلانا فاحثت ، فهو حثيث وحثوث ، أي مجد سريع .

واعلم أنه سبحانه وصف هذه الحركة بالسرعة والشدة ، وذلك هو الحق ، لأن تعاقب الليل والنهار إنما يحصل بحركة الفلك الأعظم ، وتلك الحركة أشد الحركات سرعة ، وأكملها شدة ، حتى أن الباحثين عن أحوال الموجودات . قالوا : الإنسان إذا كان في العدو الشديد الكامل ، فإلى أن يرفع رجله ويضعها يتحرك الفلك الأعظم ثلاثة آلاف ميل ، وإذا كان الأمر كذلك كانت تلك الحركة في غاية الشدة والسرعة ، فلهذا السبب قال تعالى (يطلبه حثيثا) ونظيرهذه الآية قوله سبحانه (والشمس يبنى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون) فشب ذلك السير وتلك الحركة بالسباحة في الماء ، والمقصود : التنبيه على سرعتها وسهولتها وكال إيصالها .

ثم قال تعالى (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر (والشمس والقمر والنجوم مسخرات) بالرفع على معنى الابتداء والباقرن بالنصب على معنى وجعل الشمس والقمر ، قال الواحدي والنصب هو الوجه لقوله تعالى (واحدوا لله الذي خلقهن) فكما صرح في هذه الآية أنه سخر الشمس والقمر كذلك يجب أن يحمل على أنه خلقها في قوله (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض والشمس والقمر والنجوم) وهذا النصب على الحال أي خلق هذه الأشياء حال كونها موصوفة بهذه الصفات والآثار والأفعال وحجة ابن عامر قوله تعالى (وسخر لكم مافي السموات ومافي الأرض) ومن جملة مافي السماء الشمس والقمر فلما أخبر أنه تعالى سخرها حسن الاخبار عنها بأنها مسخرة كما أنك إذا قلت حضرت زيدا استقام أن تقول زيد مضروب .

(المسألة الثانية) في هذه الآية لطائف : فالأولى : أن الشمس لها نوعان من الحركة .

(أحد النوعين) حركتها بحسب ذاتها وهي إنما تتم في سنة كاملة وبسبب هذه الحركة تحصل السنة .

(والنوع الثاني) حركتها بسبب حركة الفلك الأعظم وهذه الحركة تتم في اليوم ليلة .

إذا عرفت هذا فنقول : الليل والنهار لا يحصل بسبب حركة الشمس وإنما يحصل بسبب حركة السماء . الأصح التي يقال لها العرش فلها السبب لما ذكر العرش بقوله (ثم استوى على العرش) ربط به قوله (يفشى الليل النهار) تنبيها على أن سبب حصول الليل والنهار هو حركة الفلك الأقصى لاحتكاك الشمس والقمر وهذه دقيقة عجيبة . والثانية : أنه تعالى لما شرح كيفية تخليق السموات . قال (فمضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمراها) فدل ذلك الآية على أنه سبحانه خص كل ذلك بلطفة نورانية ربانية من عالم الأمر .

ثم قال بعده (ألا له الخلق والأمر) وهو إشارة إلى أن كل ما سوى الله تعالى إما من عالم الخلق أو من عالم الأمر، أما الذي هو من عالم الخلق، فالخلق عبارة عن التقدير، وكل ما كان جسمًا أو جسمانيًا كان مخصوصًا بمقدار معين، فكان من عالم الخلق، وكل ما كان بريئًا عن الحجمية والمقدار كان من عالم الأرواح ومن عالم الأمر، فدل على أنه سبحانه خص كل واحد من أجرام الافلاك والكواكب التي هي من عالم الخلق بملك من الملائكة، وهم من عالم الأمر والأحداث الصحيحة مطابقة لذلك، وهي ما روى في الأخبار أن الله ملائكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع وعند الغروب، وكذا القول في سائر الكواكب، وأيضا قوله سبحانه (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) إشارة إلى أن الملائكة الذين يقومون بحفظ العرش ثمانية، ثم إذا دقت النظر علمت أن عالم الخلق في تسخير الله وعالم الأمر في تدبير الله واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات بتقدير الله فهذا المعنى قال (ألا له الخلق والأمر)

ثم قال بعده (تبارك الله رب العالمين) والبركة لها تفسيران: أحدهما: البقاء والثبات والثاني: كثرة الآثار الفاضلة والنتائج الشريفة وكلا التفسيرين لا يليق إلا بالخلق سبحانه، فإن حملته على الثبات والدوام، فالثابت والدائم هو الله تعالى لأنه الموجود الواجب لذاته العالم لذاته القائم بذاته الغني في ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه عن كل ماسواه، فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنهى الاقتضات وهو غني عن كل ماسواه في جميع الأمور وأيضا إن فسرنا البركة بكثرة الآثار الفاضلة فالكل بهذا التفسير من الله تعالى، لأن الموجود إما واجب لذاته وإما يمكن لذاته والواجب لذاته ليس إلا هو، وكل ماسواه ممكن، وكل ممكن فلا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته وكل الخيرات منه وكل الكمالات فائضة من وجوده وإحسانه، فلا خير إلا منه ولا إحسان إلا من فضله، ولا راحة إلا وهي حاصلة منه، فلا كان الخلق والأمر ليس إلا منه، لا جرم كان الثناء المذكور بقوله (تبارك الله رب العالمين) لا يليق إلا بكبريائه وكآل فضله ونهاية جوده ورحمته.

(المسألة الثالثة) كون الشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره سبحانه يحتمل وجوها: أحدها: أننا قد دللنا في هذا الكتاب العالي المدرجة أن الأجسام متماثلة ومتى كان كذلك، كان اختصاص جسم الشمس بذلك النور المخصوص والضوء الباهر والتسخير الشديد والتأثير القاهر والتدبيرات العجيبة، في العالم العلوي والسفلي، لا بد وأن يكون لأجل أن الفاعل الحكيم والمقدر العليم خص ذلك الجسم بهذه الصفات وهذه الأحوال، لجسم كل واحد من الكواكب والنيرات كالمنسخر في قبول تلك القوى والخواص، عن قدرة المدبر الحكيم، الرحيم العليم. وثانيها: أن يقال

إن لكل واحد من أجرام الشمس والقمر والكواكب ، سيراً خاصاً يبطئاً من المغرب إلى المشرق وسيراً آخر سريعاً يسبب حركة الفلك الأعظم ؛ فالخلق سبحانه خص جرم الفلك الأعظم بقوة سارية في أجرام سائر الأفلاك باعتبارها صارت مستوية عليها ، قادرة على تحريكها على سبيل القمر من المشرق إلى المغرب فأجرام الأفلاك والكواكب صارت كالمنسوخة لهذا القمر والقمر ولفظ الآية مشعر بذلك لأنفسنا ذكر العرش بقوله (ثم استوى على العرش) رتب عليه حكيم : أخدعها : قوله (ينشئ الليل النهار) تنبيهاً على أن جدوث الليل والنهار إنما يحصل بحركة العرش . والثاني : قوله (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) تنبيهاً على أن الفلك الأعظم الذي هو العرش يحرك الأفلاك والكواكب على خلاف طبعها من المشرق إلى المغرب وأنه تعالى أودع في جرم العرش قوة فاعرة باعتبارها قوى على قهر جميع الأفلاك والكواكب وتحريكها على خلاف مقتضى طبيعتها ، فهذه أمجاد معقولة ولفظ القرآن مشعر بها والعلم عند الله . وثانيها : أن أجسام العالم على ثلاثة أقسام ، منها ما هي متحركة إلى الوسط وهي النقال . ومنها ما هي متحركة عن الوسط ، وهي الخفاف ، ومنها ما هي متحركة عن الوسط ، وهي الأجرام الفلكية الكوكبية ، فانها مستديرة حول الوسط فكون الأفلاك والكواكب مستديرة حول مركز الأرض لاعتد ولا إله ، لا يكون إلا بتسخير الله وتديره ، حيث خص كل واحد من هذه الأجسام بخاصة معينة وصفة معينة وقوة مخصوصة فلهذا السبب قال (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) ورابعها : أن الثوابت تتحرك في كل سنة وثلاثين ألف سنة دورق واحدة ، فهذه الحركة تكون في غاية البطء . ثم ههنا دقيقة أخرى وهي أن كل كوكب من الكواكب الثابتة ، كان أقرب إلى المنطقة كانت حركته أسرع ، وكل ما كان أقرب إلى القطب كانت حركته أبطأ ، فالكواكب التي تكون في غاية القرب من القطب . مثل كوكب الجدي وهو الذي تقول العوام إنه هو القطب ، يدور في دائرة في غاية الصغر ، وهو إنما يتم تلك الدائرة الصغيرة جداً في مدة سنة وثلاثين ألف سنة . فاذا تأملت علمت أن تلك الحركة بلغت في البطء إلى حيث لا توجد حركة في العالم تشاركها في البطء ، فذلك الكوكب اختص بأبطأ حركات هذا العالم وجرم الفلك الأعظم اختص بأسرع حركات العالم ، وفيما بين هاتين الدرجتين درجات لا نهاية لها في البطء والسرعة ، وكل واحد من الكواكب والدوائر والجوامل والمتملات يختص بنوع من تلك الحركات ، وأيضاً فلك كل واحد من تلك الكواكب بمدارات مخصوصة ، فأسرعها هو المنطقة وكل ما كان أقرب إليه قهر أسرع حركة مما هو أبعد منه ، ثم انه سبحانه رتب مجموع هذه الحركات على اختلاف درجاتها وتفاوت حركاتها سبباً للحصول المصالح في هذا العالم . كما قال في أول سورة

البقرة (ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات) أى سواهن على وفق مصالح هذا العالم ، وهو بكل شيء عليم ، أى هو عالم بجميع المعلومات . فيعلم أنه كيف يبني ترتيبها وتسويتها حتى تحصل مصالح هذا العالم ، فهذا أيضاً نوع عجيب في تسخير الله تعالى هذه الأفلاك والكواكب ، فتكون داخلة تحت قوله (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) وربما جاء بعض الجهال والحقى وقال إنك أكثررت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم ، وذلك على خلاف المعتاد فيقال لهذا المسكين إنك لو تأملت في كتاب الله حتى التأمل لعرفت فساد ما ذكرته ، وتقريره من وجوه : الأول : أن الله تعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة بأحوال السموات والأرض ، وتعاقب الليل والنهار ، وكيفية أحوال الضياء والظلام ، وأحوال الشمس والقمر والنجوم ، وذكر هذه الأمور في أكثر السور وكررها وأعادها مرة بعد أخرى ، فلم يكن البعث فيها ، والتأمل في أحوالها جزاء لما ملأ الله كتابه منها . والثاني : أنه تعالى قال (أولم ينظروا إلى السماء ففهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج) فهو تعالى نحت على التأمل في أنه كيف بناها ولا معنى لعلم الهيئة إلا التأمل في أنه كيف بناها وكيف خلق كل واحد منها . والثالث : أنه تعالى قال (خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون) فينبغي أن عجائب الخلقه وبدائع القطرة في أجرام السموات أكثر وأعظم وأكمل مما في أبدان الناس ، ثم انه تعالى رغب في التأمل في أبدان الناس بقوله (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) فما كان أهل شأننا وأعظم برهاننا منها أولى بأن يجب التأمل في أحوالها ومعزة ما أودع الله فيها من المعجبات والعجائب . والرابع : أنه تعالى مدح المتفكرين في خلق السموات والأرض فقال (وتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) ولو كان ذلك تنوعاً منه لمافعل . والخامس : أن من صنف كتاباً شريفاً مشتملاً على دقائق العلوم العقلية والنقلية بحيث لا يساويه كتاب في تلك الدقائق ، فالمتقنون في شرفه وفضيلته فريقان : منهم من يمتدح كونه كذلك على سبيل الجملة من غير أن يقف على ما فيه من الدقائق واللطائف على سبيل التفصيل والتعيين ، ومنهم من وقف على تلك الدقائق على سبيل التفصيل والتعيين ، واعتقاد الطائفة الأولى وإن بلغ إلى أقصى الدرجات في القوة والكمال إلا أن اعتقاد الطائفة الثانية يكون أكمل وأقوى وأوفى . وأيضاً فكل من كان وقوفه على دقائق ذلك الكتاب ولطائفه أكثر كان اعتقاده في عظمة ذلك المستف وجلائه أكمل .

إذا ثبت هذا فنقول : من الناس من اعتقد أن جملة هذا العالم محدث وكل محدث فله محدث ،

حصل له بهذا الطريق اثبات الصانع تعالى وصار من زمرة المستدلين ، ومنهم من ضم إلى تلك الدرجة البحث عن أحوال العالم العلوي والعالم السفلي على سبيل التفصيل فيظهر له في كل نوع من أنواع هذا العالم حكمة بالغة وأسرار عجيبة ، فيصير ذلك جاريا مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتواليمة على عقله ، فلا يزال ينتقل كل لحظة ولحظة من برهان إلى برهان آخر ، ومن دليل إلى دليل آخر ، فلكترة الدلائل وتواليها أثر عظيم في تقوية اليقين وإزالة الشبهات . فاذا كان الأمر كذلك ظهر أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب لهذه القوائد والأسرار لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية عن القوائد والحكايات الفاسدة ، ونسأل الله العون والعصمة .

(المسألة الرابعة) الأمر المذكور في قوله (مسخرات بأمره) قد فسرناه بما سبق ذكره ، وأما المقصرون فهم فيه وجوه : أحدها : المراد نفاذ إرادته لأن الغرض من هذه الآية تعيين عظمتهم وقدرته ، وليس المراد من هذا الأمر الكلام ، ونظيره في قوله تعالى (ثم قال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) وقوله (إنما أمرنا لنشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) ومنهم من حل هذا الأمر على الأمر الثاني الذي هو الكلام ، وقال : إنه تعالى أمر هذه الأجرام بالسير الدائم والحركة المستمرة .

(المسألة الخامسة) أن الشمس والقمر من النجوم فذكرهما ثم عطف على ذكرهما ذكر النجوم والسبب في إفردهما بالذكر أنه تعالى جعلهما سبيلا لمارة هذا العالم ، والاستقصاء في تقريره لا يليق بهذا الموضع ، فالشمس سلطان النهار ، والقمر سلطان الليل ، والشمس تأثيرها في التسخين والقمر تأثيره في الترطيب ، وتولد المواليد الثلاثة أعنى المعادن والنبات والحيوان لا يتم ولا يكمل إلا بتأثير الحرارة في الرطوبة . ثم إنه تعالى خص كل كوكب بمخاصة عجيبة وتغيير غريب لا يعرفه بتمامه إلا الله تعالى ، وجعله معينا لها في تلك التأثيرات والمباحث المستقصاة في علم الهيئة تدل على أن الشمس كالسلطان ، والقمر كالنائب ، وسائر الكواكب كالختم ، فلهذا السبب بدأ الله سبحانه بذكر الشمس وتبني بالقمر ثم أتبعه بذكر سائر النجوم .

أما قوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه لا موجد ولا مؤثر إلا الله سبحانه والدليل عليه أن كل من أوجد شيئا وأثر في حدوث شيء . فقد قدر على تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت فكان خالقا ، ثم الآية دللت على أنه لا خالق إلا الله لأنه قال (ألا له الخلق والأمر) وهذا يفيد الحصر بمعنى أنه لا خالق إلا الله ، وذلك يدل على أن كل أمر يصدر عن فلك أو ملك أو جن أو إنسي ، غالف

ذلك الأمر في الحقيقة هو اقتسبناه لا غير . وإذا ثبت هذا الأصل تفرعت عليه مسائل : إحداهما : أنه لإله إلا الله إذ لو حصل إلهان لكان الإله الثاني خالقاً ومديراً ، وذلك يناقض مدلول هذه الآية في تخصص الخلق بهذا الواحد . وثانيها : أنه لا تأثير للكواكب في أحوال هذا العالم ، وإلا لحصل خالق سوى الله ، وذلك ضد مدلول هذه الآية . وثالثها : أن القول بآيات الطبايع ، وإثبات العقول والنفوس على ما يقوله الفلاسفة وأصحاب الفلسفات باطل ، وإلا لحصل خالق غير الله . ورابعها : خالق أعمال العباد هو الله ، وإلا لحصل خالق غير الله . وخامسها : القول بأن العلم يوجب العالمية والقسرة توجب القادرية باطل . وإلا لحصل مؤثر غير الله ، ومقدر غير الله ، وخالق غير الله ، وأنه باطل .

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن كلام الله قديم . قالوا : أنه تعالى ميز بين بين الخلق وبين الأمر ، ولو كان الأمر مخلوقاً لما صح هذا التمييز . أجاب الجبائي : عنه بأنه لا يلزم من إفراز الأمر بالذكر صبيب الخلق أن لا يكون الأمر داخلًا في الخلق فانه تعالى قال (تلك آيات الكتاب وقرآن مبين) وآيات الكتاب داخله في القرآن وقال (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) مع أن الإحسان داخل في العدل وقال (من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال) ومما داخلان تحت الملائكة . وقال الكسبي : أن مدار هذه الجملة على أن المخلوق يجب أن يكون مغايرًا للمخلوق عليه ، فإن صح هذا الكلام بطل مذهبكم لأنه تعالى قال (قائلوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته) فعطف الكلمات على الله فوجب أن تكون الكلمات غير الله وكل ما كان غير الله فهو محدث مخلوق ، فوجب كون كلمات الله محدثة مخلوقة . وقال القاضي ! أطبق المفسرون على أنه ليس المراد بهذا الأمر كلام التنزيل ، بل المراد به فاعذ إرادة الله تعالى لأن الغرض بالآية تعظيم قدرته ، وقال آخرون : لا يبعد أن يقال : الأمر وإن كان داخلًا تحت الخلق إلا أن الأمر بخصوص كونه أمراً يدل على نوع آخر من الكمال والجلال فقوله (له الخلق والأمر) معناه : له الخلق والإيجاد في المرتبة الأولى ، ثم بعد الإيجاد والتكوين لله الأمر والتكليف في المرتبة الثانية ، ألا ترى أنه لو قال له الخلق وله التكليف وله الثواب والعقاب ، كان ذلك حسنًا مفيدًا مع أن الثواب والعقاب داخلان تحت الخلق فكذلك هنا . وقال آخرون : معنى قوله (ألا له الخلق والأمر) هو أنه أن شاء خلق وإن شاء لم يخلق فكذلك قوله (والأمر) يجب أن يكون معناه : أنه إن شاء أمر وإن شاء لم يأمر ، وإذا كان حصول الأمر متعلقًا بمشيئته لزم أن يكون ذلك الأمر مخلوقًا كما أنه لما كان حصول المخلوق متعلقًا بمشيئته كان مخلوقًا ، أما لو كان أمر الله قديمًا لم يكن

ذلك الأمر بحسب مشيئته ، بل كان من لوازم ذاته . فحينئذ لا يصدق عليه أنه إن شاء أمر وإن شاء لم يأمر ، وذلك ينفي ظاهر الآية .

والجواب : أنه لو كان الأمر داخلاً تحت الخلق كان أفراد الأمر بالذكر تكريراً محضاً ، والأصل عدمه . أقصى ما في الباب أنا تحملنا ذلك في صور لأجل الضرورة ، إلا أن الأصل عدم التكرير . والله اعلم .

(المسألة الثالثة) هذه الآية تدل على أنه ليس لأحد أن يلزم غيره شيئاً إلا الله سبحانه :

وإذا ثبت هذا فنقول : فعل الطاعة لا يوجب الثواب ، وفعل المعصية لا يوجب العقاب ، وإيصال الأمر لا يوجب العوض وبالجملة فلا يجب على الله لأحد من العبيد شيء البتة ، إذ لو كان فعل الطاعة يوجب الثواب لتوجه على الله من العبد مطالبة ملزمة والزام جازم ، وذلك ينافي قوله (ألا له الخلق والأمر)

(المسألة الرابعة) دلت هذه الآية على أن القبيح لا يجوز أن يقبح لوجه عائد إليه ، وأن الحسن لا يجوز أن يحسن لوجه عائد إليه لأن قوله (ألا له الخلق والأمر) يفيد أنه تعالى له أن يأمر بما يشاء كيف يشاء ، ولو كان القبيح يقبح لوجه عائد إليه لما صح من الله أن يأمر إلا بما حصل منه ذلك الوجه ، ولأن أن ينهى إلا عما فيه وجه القبيح فلم يكن متمكناً من الأمر والنهي كما شاء وأوامع مع أن الآية تقتضي هذا المعنى ..

(المسألة الخامسة) دلت هذه الآية على أنه سبحانه قادر على خلق عوالم سوى هذا العالم كيف شاء وأراد وتهريره : أنه قال (إن زبجكم الله الذي خلق السموات والأرض والشمس والقمر والنجوم) والخلق إذا أطلق أريد به الجسم المقدر أو ما يظهر تقديره في الجسم المقدر ، ثم بين في آية أخرى أنه أوحى في كل بناء أمرها وبين في هذه الآية أنه تعالى خصص لكل واحد من الشمس والقمر والنجوم بأمره ، وذلك يدل على أن ما حدث بتأثير قدرة الله تعالى فميز الأمر والخلق ، ثم قال بعد هذا التفصيل والبيان (ألا له الخلق والأمر) يعني له القدرة على الخلق وعلى الأمر على الإطلاق ، فيوجب أن يكون قادراً على إيجاد هذه الأشياء وعلى تكوينها كيف شاء وأراد ، فهو أراد خلق ألف عالم بما فيه من الشمس والقمر والنجوم في أقل من لحظة ولمحة لتعبر عليه لأن هذه المساهمات يمكنه والحق قادر على كل الممكنات . ولهذا قال المهرقي في فضيلة طويته له :

بأيها الناس كم الله من فلك تجري النجوم به والشمس والقمر

ثم قال في أثناء هذه القصيدة :

هنا على الله ما بيننا وغابنا فسا لنا في نواحي غيره خطر

(المسألة السادسة) قال قوم (الخلق) صفة من صفات الله وهو غير المخلوق ، واحتجوا عليه بالآية والمقول . أما الآية فقوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) قالوا : وعند أهل السنة (الأمر) لله لا بمعنى كونه مخلوقا له ، بل بمعنى كونه صفة له فكذلك يجب أن يكون (الخلق) لله لا بمعنى كونه مخلوقا له بل بمعنى كونه صفة له . وهذا يدل على أن الخلق صفة قائمة بذات الله تعالى . وأما المقول فبرأنا إذا قلنا : لم يحدث هذا الشيء ولم يوجد بعد أن لم يكن ؟ فنقول : في جوابه لأنه تعالى خلقه وأوجده . حيث يمكن أن يكون هذا التعليل صحيحا ، ولو كان كونه تعالى عاقلا له نفس حصول ذلك المخلوق لكان قوله أنه «أما حدث لإله تعالى خلقه وأوجده» جازيا مجزئيا قولنا : أنه إنما خلدت لنفسه ولذاته لا لشيء آخر ، وذلك محال جامل ، لأن صدق هذا المعنى ينفي كونه مخلوقا من قبل الله تعالى ، ثبت أن كونه تعالى عاقلا للمخلوق مغاير لذاته ذلك المخلوق ، وذلك يدل على أن الخلق غير المخلوق وجوابه : لو كان الخلق غير المخلوق لكان أن كان قديما لزم من قدمه قدم المخلوق ، وإن كان حادثا افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل وهو محال .

(المسألة السابعة) ظاهر الآية يقتضي أنه كما لا خلق لإله ، فكذلك لا أمر لإله . وهذا يتأكد بقوله تعالى (إن الحكم لإله) وقوله (الحكم لله العلي الكبير) وقوله (الله الأمرين) قبل ومن بعد) إلا أنه مشكل بالآية والخبر . أما الآية فقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) وأما الخبر فقوله عليه السلام «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»

والجواب : أن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يدل على أن أمر الله قد خصص فيكون الموجب في الحقيقة هو أمر الله لا أمر غيره . والله أعلم .

(المسألة الثامنة) قوله (ألا له الخلق والأمر) يدل على أن الله أمرا ونهيا على عباده ، وإن له تكليفا على عباده ، والخلاف مع نفاة التكليف . واحتجوا عليه بوجوه : أولها : أن المكلف به إن كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع ، فكان الأمر به أمرا بتحصيل الجاصل وأنه محال . وإن كان معلوم اللاروقع كان ممتنع الوقوع ، فكان الأمر به أمرا بما يمتنع وقوعه وهو محال ، وثانيها : أنه تعالى إن خلق الداعي إلى فعله ، كان واجب الوقوع ، فلا فائدة في الأمر ، وإن لم يخلق الداعي إليه كان ممتنع الوقوع ، فلا فائدة في الأمر به . وثالثها : أن أمر الكافر والفاسق لا يفيد إلا الضرر المحض ، لأنه لما علم الله أنه لا يؤمن ولا يطيع ، امتنع أن يصدر عنه الإيمان والطاعة ، إلا إذا

صار علم الله جهلاً، والبعد لاقدرته له على تجهيل الله، وإذا تمذر اللازم تمذر للزوم. فوجب أن يقال: لا قدرة للكافر والفاسق على الإيمان والطاعة أصلاً، وإذا كان كذلك لم يحصل من الأمر به إلا مجرد استحقاق العقاب، فيكون هذا الأمر والتكليف إضراراً محضاً من غير فائدة قائمة، وهو لا يليق بالرحيم الحكيم، ورابعها: أن الأمر والتكليف إن لم يكن لفائدة فهو عبث، وإن كان لفائدة عائدة إلى المعبود فهو محتاج وليس بآله، وإن كان لفائدة عائدة إلى العابد. لجميع الفوائد منحصرة في تحصيل النفع، ودفع الضرر، والله تعالى قادر على تحصيلها بالتام والكمال من غير واسطة التكليف، فكان توسط التكليف إضراراً محضاً من غير فائدة، وأنه لا يجوز.

واعلم أنه تعالى بين في هذه الآية أنه يحسن منه أن يأمر عباده، وأن يكلفهم بما شاء. واحتج عليه بقوله (ألا له الخلق والأمر) يعني لما كان الخلق منه ثبت أنه هو الخالق لكل العبد، وإذا كان خالقاً لهم كان مالكا لهم، وإذا كان مالكا لهم حسن منه أن يأمرهم وينهاهم، لأن ذلك تصرف من المالك في ملك نفسه، وذلك مستحسن، فقوله سبحانه (ألا له الخلق والأمر) يجرى مجرى الدلائل القاطع على أنه يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بما شاء كيف شاء.

(المسألة التاسعة) دلت الآية على أنه يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بما شاء بمجرد كونه خالقاً لهم لا كما يقوله المعتزلة من كون ذلك الفعل صلاحاً، ولا كما يقولونه أيضاً من حيث العوض والثواب، لأنه تعالى ذكر أن الخلق له أولاً، ثم ذكر الأمر بعده، وذلك يدل على أن حسن الأمر معلل بكونه خالقاً لهم موجداً لهم، وإذا كانت العلة في حسن الأمر والتكليف، فهذا القدر سقط اعتبار الحسن، والقبح، والثواب، والعقاب في اعتبار حسن الأمر والتكليف.

(المسألة العاشرة) دلت هذه الآية على أنه تعالى متكلم أمر ناه غير مستنبر، وكان من حق هذه المسألة تقديمها على سائر المسائل، إلا أنها إنما خطرت بالبال في هذا الوقت، والدليل عليه قوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) فدل ذلك على أن له الأمر، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون له النهي، والخبر، والاستخبار، ضرورة أنه لا قائل بالفرق.

(المسألة الحادية عشرة) أنه تعالى بين كونه تعالى خالقاً للسموات، والأرض، والشمس، والقمر، والنجوم.

ثم قال (ألا له الخلق والأمر) أي لخالق إلا هو.

ولقائل أن يقول: لا يلزم من كونه تعالى خالقاً لهذه الأشياء أن يقال: لخالق على الإطلاق إلا هو، فلم رتب على إثبات كونه خالقاً لتلك الأشياء إثبات أنه لخالق إلا هو على الإطلاق؟

ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿٥٥﴾ وَلَا تُفْسِدُوا
فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ
الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾

فقول: الحق أنه متى ثبت كونه تعالى خالقاً لبعض الأشياء، وجب كونه خالقاً لكل الممكنات، وتحريره: أن اقتصر المخلوق إلى الخالق لا مكانه، والامكان واحد في كل الممكنات، وهذا الامكان إما أن يكون علة الحاجة إلى مؤثر متعين، أو إلى مؤثر غير متعين. والثاني باطل، لأن كل ما كان موجوداً في الخارج، فهو متعين في نفسه، فيلزم منه أن لا يكون متعيناً في نفسه لم يكن موجوداً في الخارج. وبالأولى وجوده في الخارج امتنع أن يكون علة لوجود غيره في الخارج، ثبت أن الامكان علة للحاجة إلى موجد ومعين، فوجب أن يكون جميع الممكنات محتاجة إلى ذلك المعين. ثبت أن الذي يكون مؤثراً في وجود شيء واحد، هو المؤثر في وجود كل الممكنات.

أما قوله تعالى (تبارك الله رب العالمين) فاعلم أنه سبحانه لما بين كونه خالقاً للسموات والأرض، والعرش، والليل، والنهار، والشمس، والقمر، والنجوم وبين كون الكل مسخراً في قدرته وقهره ومشيئته، وبين أن له الحكم والأمر والنهي والتكليف، بين أنه يستحق التناء والتعديس والتزني، فقال (تبارك الله رب العالمين) وقد تقدم تفسير (تبارك) فلا نعيده.

واعلم أنه تعالى بدأ في أول الآية: رب السموات والأرضين، وسائر الأشياء المذكورة، ثم ختم الآية بقوله (تبارك الله رب العالمين) والعالم كل موجود سوى الله تعالى، فبين كونه رباً وإلهاً وموجوداً ومحدثاً لكل ماسواه، ومع كونه كذلك فهو رب ومرب ومحسن ومتفضل، وهذا آخر الكلام في شرح هذه الآية.

قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) إنه لا يجب المعتدين ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفاً وطمعاً إن رحمة الله قريب من المحسنين)

اعلم أنه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على كمال القدرة والحكمة والرحمة، وعند هذا تم التكليف المتوجه إلى تحصيل المعارف النفسانية، والعلوم الحقيقية، أتبعه بذكر الأعمال اللاحقة بتلك المعارف وهو الاشتغال بالدعاء والضرع، فان الدعاء مخ العبادة، فقال (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قوله (ادعوا ربكم) فيه قولان : قال بعضهم (اعبدوا) وقال آخرون : هو الدعاء ، ومن قال بالاول عقل من الدعاء أنه طلب الخير من الله تعالى ، وهذه صفة العبادة ، لأنه يفعل تقرباً ، وطلباً للجازاة لأنه تعالى غطف عليه قوله (وادعوه خوفاً وطمعاً) والمعلوف ينبغي أن يكون مغايراً للمعلوف عليه . والقول الثاني هو الاظهر ، لأن الدعاء مغاير للعبادة في المعنى .

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف الناس في الدعاء ، فهم من أنكروه . واحتج على صحة قوله بأشياء : الأول : أن المطلوب بالدعاء أن كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع لا متعاقب وقوع التنفير في علم الله تعالى ، وما كان واجب الوقوع لم يكن في طلبه فائدة ، وإن كان معلوم الا وقوع كان يمتنع الوقوع فلا فائدة أيضاً في طلبه . الثاني : أنه تعالى أن كان قد أراد في الأول إحداث ذلك المطلوب ، فهو حاصل سواء حصل هذا الدعاء أو لم يحصل ، وإن كان قد أراد في الأول أن لا يعطيه فهو يمتنع الوقوع فلا فائدة في الطلب ، وإن قلنا أنه ما أراد في الأول إحداث ذلك الشيء لا وجوده ولا عدمه ، ثم أنه عند ذلك الدعاء : صار مريئاً له لزم وقوع التنفير في ذات الله وفي صفاته ، وهو محال . لأن على هذا التقدير : يصير إقدام العبد على الدعاء علة لحدوث صفة في ذات الله تعالى ، فيكون العبد متصرفاً في صفة الله بالتبديل والتغيير ، وهو محال . والثالث : أن المطلوب بالدعاء أن اقتضت الحكمة والمصلحة اعطائه ، فهو تعالى يعطيه من غير هذا الدعاء لأنه منزّه عن أن يكون بخيلاً وإن اقتضت الحكمة منه ، فهو لا يعطيه سواء أقدم العبد على الدعاء أو لم يقدم عليه . والرابع : أن الدعاء غير الأمر ، ولا تفاوت بين البابين إلا كون الداعي أقل رتبة ، وكون الأمر أعلى رتبة وإقدام العبد على أمر الله سوء أدب ، وأنه لا يجوز . الخامس : الدعاء يشبه ما إذا أقدم العبد على ارشاد ربه وإفهامه إلى فعل الأصلح والأصوب ، وذلك سوء أدب أو أنه ينبه الإله على شيء ما كان متنبهاً له ، وذلك كفر وأنه تعالى قصر في الاحسان والفضل فانت بهذا تحطه على الاقدام على الاحسان والفضل ، وذلك جهل . السادس : أن الاقدام على الدعاء يدل على كونه غير راض بالقضاء إذ لو رضى بما قضاه الله عليه لترك تصرف نفسه ، ولما طلب من الله شيئاً على التعيين وترك الرضا بالقضاء أمر من المنكرات . السابع : كثيراً ما يظن العبد بشيء كونه نافعاً وخيراً ، ثم أنه بعد دخوله في الوجود يصير سبباً للآفات والكثيرة والمفاسد العظيمة ، وإذا كان كذلك كان طلب الشيء المعين من الله غير جائز ، بل الأولى طلب ما هو المصلحة والخير ، وذلك حاصل من الله تعالى سواء طلبه العبد بالدعاء أو لم يطلبه . فم يبق في الدعاء فائدة . الثامن : أن الدعاء عبارة عن

توجه القلب إلى طلب شيء من الله تعالى ، وتوجه القلب إلى طلب ذلك الشيء المعين يمنع القلب من الاستغراق في معرفة الله تعالى ، وفي محبته ، وفي عبوديته ، وهذه مقامات عالية شريفة ، وما يمنع من حصول المقامات العالية الشريفة كان مذموما . التاسع : روى أنه عليه الصلاة والسلام . قال حاكيا عن الله سبحانه « من شغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين » وذلك يدل على أن الأولى ترك الدعاء . العاشر : أن علم الحق يحيط بحاجة العبد ، والعبد إذا علم أن مولاه عالم باحتياجه ، فسكت ولم يذكر تلك الحاجة كان ذلك أدخل في الأدب ، وفي تعظيم المولى مما إذا أخذ يشرح كيفية تلك الحالة ، ويطلب ما يدفع تلك الحاجة ، وإذا كان الحال على هذا الوجه في الشاهد ، وجب اعتبار مثله في حق الله سبحانه ، ولذلك يقال أن الخليل عليه السلام لما وضع في المتجنيق ليرى إلى النار . قال جبريل عليه السلام ادع ربك . فقال الخليل عليه السلام حسبي من سؤالي عليه بحالي ، فهذه الوجوه هي المذكورة في هذا الباب .

واعلم أن الدعاء نوع من أنواع العبادة والأسئلة المذكورة واردة في جميع أنواع العبادات ، فانه يقال أن كان هذا الإنسان سعيدا في علم الله فلا حاجة إلى الطاعات والعبادات ، وأن كان شقيا في علمه فلا فائدة في تلك العبادات ، وأيضا يقال وجب أن لا يقدم الإنسان على أكل الخبز وشرب الماء لأنه إن كان هذا الإنسان شعبان في علم الله تعالى فلا حاجة إلى أكل الخبز ، وإن كان جائعا فلا فائدة في أكل الخبز ، وكذا إن هذا الكلام باطل هنا ، فكنا فيما ذكره ، بل نقول الدعاء يفيد معرفة ذلة العبودية ويفيد معرفة عزة الربوبية ، وهذا هو المقصود الاشراف الأعلى من جميع العبادات وبيانه أن الداعي لا يقدم على الدعاء إلا إذا عرف من نفسه كونه محتاجا إلى ذلك المطلوب وكونه عاجزا عن تحصيله وعرف من ربه وإله أنه يسمع دعاه ، ويعلم حاجته وهو قادر على دفع تلك الحاجة وهو رحيم تقتضى رحمته إزالة تلك الحاجة ، وإذا كان كذلك فهو لا يقدم على الدعاء إلا إذا عرف كونه موصوفا بالحاجة وبالمعجز وعرف كون الإله سبحانه موصوفا بكال العلم والقدرة والرحمة ، فلا مقصود من جميع التكليف إلا معرفة ذل العبودية وعز الربوبية ، فإذا كان الدعاء مستجمعا لهذين المقامين لا جرم كان الدعاء أعظم أنواع العبادات . وقوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) إشارة إلى المعنى الذى ذكرناه لأن التضرع لا يحصل إلا من الناقص في حضرة الكامل فمما لم يتقصد العبد نقصان نفسه وكالمولاه في العلم والقدرة والرحمة لم يقدم على التضرع ، فثبت أن المقصود من الدعاء ما ذكرناه ، فثبت أن لفظ القرآن دليل عليه والذى يقوى ما ذكرناه ما روى أنه عليه السلام قال « ما من شيء أكرم على الله من الدعاء والدعاء هو العبادة » ثم قرأ (إن

الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين) وتتمام الكلام في حقائق الدعاء المذكور في سورة البقرة في تفسير قوله (وإذا سألك عبادي عني فإني قريب) والله أعلم .
(المسألة الثانية) في تقرير شرائط الدعاء .

اعلم أن المقصود من الدعاء أن يصير العبد مشاهداً لحاجة نفسه ولعجز نفسه ومشاهداً لكون مولاه موصوفاً بكمال العلم والقدرة والرحمة ، فكل هذه المعاني دخلت تحت قوله (ادعوا ربكم تضرعاً) ثم إذا حصلت هذه الأحوال على ميل الخلوص ، فلا بد من صونها عن الرياء المبطل للحقيقة الاخلاص ، وهو المراد من قوله تعالى (وخفية) والمقصود من ذكر التضرع تحقيق الحالة الأصلية المطلوبة من الدعاء ، والمقصود من ذكر الاخفاء صون ذلك الاخلاص عن شوائب الرياء ، وإذا عرفت هذا المعنى ظهر لك ان قوله سبحانه (تضرعاً وخفية) مشتمل على كل ما يراد بتحقيقه وتحصيله في شرائط الدعاء ، والله لا يزيد عليه البتة بوجه من الوجوه ، وأما تفصيل الكلام في تلك الشرائط ، فقد بالغ في شرحها الشيخ سليمان الحلبي رحمه الله عليه في كتاب المنهاج فليطلب من هناك .

(المسألة الثالثة) «التضرع» التذلل والتخضع ، وهو إظهار ذل النفس من قولهم : ضرع فلان لفلان ، وتضرع له إذا أظهر الذل له في معرض السؤال «والخفية» ضد العلانية . يقال : أخفيت الشيء إذا سترته ، ويقال (خفية) أيضاً بالكسر ، وقرأ عاصم وحده في رواية أبي بكر عنه (خفية) بكسر الحاء ههنا وفي الأنعام ، والباقون بالضم ، وهما لغتان :

واعلم أن الاخفاء معتبر في الدعاء ، ويدل عليه وجوه : الأول : هذه الآية فإنها تدل على أنه تعالى أمر بالعاء مقروناً بالاخفاء ، وظاهر الأمر الوجوب ، فإن لم يحصل الوجوب ، فلا أقل من كونه ندباً .

ثم قال تعالى بعده (إنه لا يحب المعتدين) والأظهر أن المراد أنه لا يحب المعتدين في ترك هذين الأمرين المذكورين ، وهما التضرع والاخفاء ، فإن الله لا يحب عباداً يعبدونه تعالى عبارة عن الثواب ، فكان المعنى أن من ترك في الدعاء التضرع والاخفاء ، فإن الله لا يثيبه البتة ، ولا يحسن إليه ، ومن كان كذلك كان من أهل العقاب لا محالة ، فظهر أن قوله تعالى (إنه لا يحب المعتدين) كالتهديد الشديد على ترك التضرع والاخفاء في الدعاء .

(الحجة الثانية) أنه تعالى أتى على ذكر يا فقال (إذ نادى ربه نداه خفياً) أي أخفاء عن العباد وأخلصه الله واقطع به إليه .

﴿الحجة الثالثة﴾ ماروى أبو موسى الأشعري ، أنهم كانوا في غزاة فأشرفوا على واد فجعلوا يكبرون ويهللون راضى أصواتهم فقال عليه السلام «ارفعوا على أنفسكم إنكم لا تدعون أصم ولا غائباً إنكم تدعون سميعاً قريباً وإنه لمعكم»

﴿الحجة الرابعة﴾ قوله عليه السلام «دعوة في السر تعدل سبعين دعوة في العلانية» وعنه عليه السلام «خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكتفي» وعن الحسن أنه كان يقول : إن الرجل كان يجمع القرآن وما يشعر به جاره ، يفقه الكثير وما يشعر به الناس ، ويصلي الصلاة الطويلة في ليله وعنده الزائرون وما يشعرون به ولقد أدركنا أقواماً كانوا يبالغون في إخفاء الأعمال ، ولقد كان المسلمون يجتهدون في الدعاء وما يسمع صوتهم إلا همساً ، لأن الله تعالى قال (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) وذكر الله عبده زكريا فقال (إذ نادى ربه نداه خفياً)

﴿الحجة الخامسة﴾ المعقول وهو أن النفس شديدة الميل عظيمة الرغبة في الرياء والسمة ، فإذا رفع صوته في الدعاء امتزج الرياء بذلك الداء فلا يبقى فيه فائدة البتة . فكان الأول إخفاء الدعاء لئليق مصوناً عن الرياء وهنأ مسائل عظم اختلاف أرباب الطريقة فيها وهي : أنه هل الأول إخفاء العبادات أم إظهارها؟ قال بعضهم الأول إخفاؤها صوتاً لما عر الرياء وقال آخرون : الأول إظهارها ليرغب الغير في الاقتداء به في أداء تلك العبادات . وتوسط الشيخ محمد بن عيسى الحكيم الترمذي فقال : إن كان خائفاً على نفسه من الرياء الأول الإخفاء صوتاً لعملة عن البطلان ، وإن كان قد بلغ في الصفاء وقوة اليقين إلى حيث صار آمناً عن شائبة الرياء كان الأول في حقه الإظهار لتحصل فائدة الاقتداء .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو حنيفة رحمه الله ، إخفاء التأمين أفضل . وقال الشافعي رحمه الله ، إعلانه أفضل ، واحتج أبو حنيفة على صحة قوله ، قال : في قوله «آمين» وجهان : أحدهما : أنه دعاء . والثاني : أنه من أساء الله ، فإن كان دعاء وجب إخفاؤه لقوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) وإن كان اسماً من أسماء الله تعالى وجب إخفاؤه لقوله تعالى (واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخفية) فإن لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندية ونحن بهذا القول نقول :

أما قوله تعالى (انه لا يحب المعتدين) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمع المسلمون على أن المحبة صفة من صفات الله تعالى ، لأن القرآن نطق بآياتها في آيات كثيرة . واتفقوا على أنه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالنس . لأن كل ذلك في حق الله تعالى محال بالاتفاق ، واختلفوا في تفسير المحبة في حق الله تعالى على ثلاثة أقوال .

(والقول الأول) أنها عبارة عن إيصال الله الثواب والخير والرحمة إلى العبد .

(والقول الثاني) أنها عبارة عن كونه تعالى مريداً لا إيصال الثواب والخير إلى العبد . وهذا الاختلاف بناء على مسألة أخرى وهي : أنه تعالى هل هو موصوف بصفة الإرادة أم لا ؟ قال الكفوي وأبو الحسين . إنه تعالى غير موصوف بالإرادة البتة ، فكونه تعالى مريداً لأفعال نفسه أنه موجود لها وفاعل لها ، وكونه تعالى مريداً لأفعال غيره كونه أمراً بها ولا يجوز كونه تعالى موصوفاً بصفة الإرادة . وأما أصحابنا ومعتزلة البصرة فقد أثبتوا كونه تعالى موصوفاً بصفة المريدية . إذا عرفت هذا فنحن نقول : إن الإرادة في حق الله تعالى فسرحة الله بمجرد إيصال الثواب إلى العبد ومن أثبت الإرادة لله تعالى فسرحة الله بإرادته لا إيصال الثواب إليه .

(والقول الثالث) أنه لا يبعد أن تكون عجة الله تعالى للعبد صفة وراء كونه تعالى مريداً لا إيصال الثواب إليه ، وذلك لأننا نجد في الشاهد أن الأب يحب ابنه فيرتب على تلك المحبة إرادة إيصال الخير إلى ذلك الابن فكانت هذه الإرادة أثراً من آثار تلك المحبة وثمرة من ثمراتها وفائدة من فوائدها . أقصى ما في الباب أن يقال : إن هذه المحبة في الشاهد عبارة عن الشهوة وميل الطبع ووجبة النفس وذلك في حق الله تعالى محال ، إلا أننا نقول : لم لا يجوز أن يقال عجة الله تعالى صفة أخرى ، سوى الشهوة وميل الطبع يترتب عليها إرادة إيصال الخير والثواب إلى العبد ؟ أقصى ما في الباب ، أننا لا نعرف أن تلك المحبة ما هي وكيف هي ؟ إلا أن عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء . ألا ترى أن أهل السنة يثبتون كونه تعالى مريداً ، ثم يقولون إن تلك الرؤية مخالفة لرؤية الأجسام والألوان ، بل هي رؤية بلا كيف ، فلم لا يقولون مهنا أيضاً أن عجة الله للعبد عجة منزهة عن ميل الطبع وشهوة النفس بل هي عجة بلا كيف ؟ فثبت أن جزم المتكلمين بأنه لا معنى لمحبة الله إلا إرادة إيصال الثواب ليس لم على هذا الحصر دليل قاطع . بل أقصى ما في الباب أن يقال لا دليل على إثبات صفة أخرى سوى الإرادة فوجب نفيها ، لكننا بينا في كتاب نهاية العقول أن هذه الطريقة ضعيفة ساقطة .

(المسألة الثانية) قوله (إنه لا يحب المعتدين) أي المجاوزين ما أمروا به . قال الكلبي وابن جرير : من الاعتداء رفع الصوت في الدعاء .

(المسألة الثالثة) اعلم أن كل من خالف أمر الله تعالى ونهيه ، فقد اعتدى وتعدى . فيدخل تحت قوله (إنه لا يحب المعتدين) وقد بينا أن من لا يحب الله فإنه يعذبه ، فظاهر هذه الآية يقتضي أن كل من خالف أمر الله ونهيه ، فإنه يكون معاقباً ، والمتعزلة تسكوا بهذه الآية على القطع بوعيد

النفاق ، وقالوا لا يجوز أن يقال المراد منه الاعتداء في رفع الصوت بالدعاء وبيانه من وجهين :
الاول : أن لفظ (المعتدين) لفظ عام دخله الألف واللام ، فيفيد الاستغراق غايته أنه إنما ورد
في هذه الصورة لكنه ثبت أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . الثاني : أن رفع الصوت
بالدعاء ليس من المحرمات بل غايته أن يقال الأولى تركه ، وإذا لم يكن من المحرمات لم يدخل
تحت هذا الوعيد .

والجواب المستقصى ما ذكرناه في سورة البقرة أن التمسك بهذه العمومات لا يفيد القطع بالوعيد
ثم قال تعالى ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾ معناه ولا تفسدوا شيئاً
في الأرض ، فيدخل فيه المنع من إفساد النفوس بالقتل وقطع الأعضاء ، وإفساد الأموال بالغصب
والسرقة ووجوه الخيل ، وإفساد الأديان بالكفر والبدعة ، وإفساد الأنساب بسبب الإقدام على
الزنا والواطئة وسبب القذف ، وإفساد العقول بسبب شرب المسكرات ، وذلك لأن المصالح المتبصرة
في الدنيا هي هذه الخمسة : النفوس والأموال والأنساب والأديان والعقول . فقوله ﴿ولا تفسدوا﴾
منع عن إدخال ماهية الإفساد في الوجود ، والمنع من إدخال الماهية في الوجود يقتضي المنع من
جميع أنواعه وأصنافه ، فيتناول المنع من الإفساد في هذه الأقسام الخمسة ، وأما قوله ﴿بعد إصلاحها﴾
فيحتمل أن يكون المراد بعد أن أصلح خلقها على الوجه المطابق لمنافع الخلق والموافق لمصالح
المكلفين ، ويحتمل أن يكون المراد بعد إصلاح الأرض بسبب إرسال الأنبياء وإنزال الكتب
كأنه تعالى قال : لما أصلحت مصالح الأرض بسبب إرسال الأنبياء وإنزال الكتب وتفصيل
الشرائع فكونوا متقادين لها ، ولا تقدموا على تكذيب الرسل وإنكار الكتب والتمرد عن قبول
الشرائع ، فإن ذلك يقتضي وقوع الهرج والمرج في الأرض ، فيحصل الإفساد بعد الإصلاح ،
وذلك مستكره في بداهة العقول .

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية تدل على أن الأصل في المضار الحرمية والمنع على الإطلاق .
إذا ثبت هذا فقول : أن وجدنا نصاً خاصاً دل على جواز الإقدام على بعض المضار قضيتها به
تقديمها للنص على العام وإلحاقه على التحريم الذي دل عليه هذا النص .

واعلم أنا كنا قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات
من الرزق﴾ أن هذه الآية تدل على أن الأصل في المنافع واللذات الإباحة والحل ، ثم بينا أنه لما
كان الأمر كذلك دخل تحت تلك الآية جميع أحكام الله تعالى ، فكذلك في هذه الآية أنها تدل

على أن الأصل في المضار والالام ، الحرمة .

وإذا ثبت هذا كان جميع أحكام الله تعالى داخلاً تحت عموم هذه الآية ، وجميع ما ذكرناه من المباحث واللطائف في تلك الآية فهي موجودة في هذه الآية ، فلك الآية دالة على أن الأصل في المنافع الحل ، وهذه الآية دالة على أن الأصل في جميع المضار الحرمة ، وكل واحدة من هاتين الآيتين مطابقة للأخرى مؤكدة لدلولها مقررته لمعناها ، وتدل على أن أحكام جميع الوقائع داخلة تحت هذه العمومات ، وأيضاً هذه الآية دالة على أن كل عقد وقع التراضي عليه بين الخصمين ، فإنه انمقد وصح وثبت ، لأن رفضه بعد ثبوته يكون إفساداً بعد الإصلاح ، والنص دل على أنه لا يجوز .

إذا ثبت هذا فنقول : أن مدلول هذه الآية من هذا الوجه متأكد بعموم قوله (أو فوا بالعقود) و بعموم قوله تعالى (لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) وتحت قوله (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) وتحت سائر العمومات الواردة في وجوب الوفاء بالمعاهد والعقود .

إذا ثبت هذا فنقول : ان وجدنا نصاً دالاً على أن بعض العقود التي وقع التراضي به من الجانبين غير صحيح ، قضينا فيه بالطلان تقديمها للخاص على العام ، والا حكتافيه بالصحة رطاية لدلول هذه العمومات . وبهذا الطريق بين الواضح ثبت أن القرآن واف ببيان جميع أحكام الشريعة من أولها إلى آخرها .

ثم قال تعالى (وادعوه خوفاً وطمعا) وفيه سؤالات :

(السؤال الأول) قال في أول الآية (ادعوا ربكم) ثم قال (ولا تفسدوا) ثم قال (وادعوه) وهذا يقتضي عطف الشيء على نفسه وهو باطل .

والجواب : أن الذين قالوا في تفسير قوله (ادعوا ربكم تضرعاً) أي اعبدوه إنما قالوا ذلك خوفاً من هذا الاشكال ،

فإن قلنا بهذا التفسير فقد زال السؤال ، وإن قلنا المراد من قوله (ادعوا ربكم تضرعاً) هو الدعاء كان الجواب أن قوله (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) يدل على أن الدعاء لا بد وأن يكون مقروناً بالتضرع وبالاخفاء ، ثم بين في قوله (وادعوه خوفاً وطمعا) أن فائدة الدعاء هو أحد هذين الأمرين ، فكانت الآية الأولى في بيان شرط صحة الدعاء ، والآية الثانية في بيان فائدة الدعاء ومنفعته .

(السؤال الثاني) أن المتكلمين اتفقوا على أن من عبد ودعاً لأجل الخوف من العقاب والطمع

في الثواب لم تصح عبادته ، وذلك لأن المتكلمين فريقان : منهم من قال التكليف إنما وردت بمقتضى الإلهية والعبودية ، فكونه إلها لنا وكوننا عبيدا له يقتضى أن يحسن منه أن يأمر عبيده بما شاء كيف شاء ، فلا يعتبر منه كونه في نفسه صلاحا وحسنا ، وهذا قول أهل السنة . ومنهم من قال : التكليف إنما وردت لكونها في أنفسها مصالح ؛ وهذا هو قول المعتزلة .

إذا عرفت هذا فنقول : أما على القول الأول : فوجه وجوب بعض الأعمال ، وحرمة بعضها مجرد أمر الله بما أوجبه ، ونهيه عما حرمه ، فن آتى بهذه العبادات صحت . أما من آتى بها خوفا من العقاب ، أو طمعا في الثواب ، وجب أن لا يصح ، لأنه ما آتى بها لأجل وجه وجوبها ، وأما على القول الثاني : فوجه وجوبها هو كونها في أنفسها مصالح ، فن آتى بها للخوف من العقاب ، أو الطمع في الثواب فلم يأت بها لوجه وجوبها ، فوجب أن لا تصح ، ثبت أن على كلا المذهبين من آتى بالبداء وسائر العبادات لأجل الخوف من العقاب ، والطمع في الثواب ، وجب أن لا يصح .

إذا ثبت هذا فنقول : ظاهر قوله (وادعوه خوفا وطمعا) يقتضى أنه تعالى أمر المكلف بأن يأتى بالبداء لهذا الغرض ، وقد ثبت بالدليل فساد ، فكيف طريق التوفيق بين ظاهر هذه الآية وبين ما ذكرناه من المقول .

والجواب : ليس المراد من الآية ما ظنتم ، بل المراد : وادعوه مع الخوف من وقوع التقصير ، في بعض الشرائط المتبعة في قبول ذلك البداء ، ومع الطمع في حصول تلك الشرائط بأسرها ، وعلى هذا التقدير فالسؤال راجع ؟

(السؤال الثالث) هل تدل هذه الآية على أن الداعي لابد وأن يحصل في قلبه هذا الخوف والطمع ؟

والجواب : أن العبد لا يمكنه أن يقطع بكونه آتيا بجميع الشرائط المتبعة في قبول البداء ، ولأجل هذا المعنى يحصل الخوف ، وأيضا لا يقطع بأن تلك الشرائط مفقودة ، فوجب كونه طالما في قبولها فلا جرم .

قلنا : بأن الداعي لا يكون داعيا إلا إذا كان كذلك قوله (خوفا وطمعا) أى أن تكونوا جامعين في نفوسكم بين الخوف والرجاء في كل أعمالكم ، ولا تقطعوا أنكم وإن اجتهدتم فقد أدبتم حتى ربكم . ويؤكد هذا بقوله (يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة)

ثم قال تعالى (إن رحمة الله قريب من المحسنين) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في أن الرحمة عبارة عن إيصال الخير والنعمة أو عن إرادة

إيصال الخير والنعمة ، فبلى التقدير الأول تكون الرحمة من صفات الأفعال ، وعلى هذا التقديم الثاني تكون من صفات الذات ، وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم) (المسألة الثانية) قال بعض أصحابنا : ليس لله في حق الكافر رحمة ولا نعمة . واحتجوا بهذه الآية ، وبيانها : أن هذه الآية تدل على أن كل ما كان رحمة فهي قريبة من المحسنين ، فيلزم أن يكون كل مالا يكون قريباً من المحسنين ، أن لا يكون رحمة ، والذي حصل في حق الكافر غير قريب من المحسنين ، فوجب أن لا يكون رحمة من الله ولا نعمة منه .

(المسألة الثالثة) قالت المعتزلة : الآية تدل على أن رحمة الله قريب من المحسنين ، فلما كان كل هذه الماهية حصل للمحسنين وجب أن لا يحصل منها نصيب لغير المحسنين ، فوجب أن لا يحصل شيء من رحمة الله في حق الكافرين ، والعفو عن العذاب رحمة ، والنخلص من النار بعد الدخول فيها رحمة ، فوجب أن لا يحصل ذلك لمن لم يكن من المحسنين ، والعصاة وأصحاب الكبائر ليسوا محسنين ، فوجب أن لا يحصل لهم العفو عن العقاب ، وأن لا يحصل لهم الخلاص من النار . والجواب : أن من آمن بالله وأقر بالتوحيد والتبوة ، فقد أحسن بدليل أن الصبي إذا بلغ وقت الضحوة ، وآمن بالله ورسوله واليوم الآخر ومات قبل الوصول إلى الظهر فقد أجمعت الأمة على أنه دخل تحت قوله (الذين أحسنوا الحسنى) ومعلوم أن هذا الشخص لم يأت بشيء من الطاعات سوى المعرفة والاقرار ، لأنه لما بلغ بعد الصبح لم يجب عليه صلاة الصبح ، ولما مات قبل الظهر لم يجب عليه صلاة الظهر ، وظاهره أن سائر العبادات لم يجب عليه . ثبت أنه محسن ، وثبت أنه لم يصدر منه إلا المعرفة والاقرار ، فوجب كون هذا القدر إحساناً ، فيكون فاعله محسناً .

إذا ثبت هذا فنقول : كل من حصل له الاقرار والمعرفة كان من المحسنين ، ودلت هذه الآية على أن رحمة الله قريب من المحسنين ، فوجب بحكم هذه الآية أن تصل إلى صاحب الكبيرة من أهل الصلاة رحمة الله ، وحيث تنقلب هذه الآية حجة عليهم .

فإن قالوا : المحسنون هم الذين أتوا بجميع وجوه الاحسان . فنقول : هذا باطل ، لأن المحسن من صدر عنه مسمى الاحسان وليس من شرط كونه محسناً أن يكون آتياً بكل وجوه الاحسان كما أن العالم هو الذي له العلم وليس من شرطه أن يحصل جميع أنواع العلم . ثبت بهذا أن السؤال الذي ذكره محققنا وأن الحق ما ذهبنا إليه

(المسألة الرابعة) نقائل أن يقول مقتضى علم الاعراب أن يقال : إن رحمة الله قريبة من المحسنين فما السبب في سخط علامة التأييد ؟ وذكرنا في الجواب عنه وجوهاً : الأول : أن الرحمة تأتيها

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا
ثَقُلْنَا سُنْقَاهُ لَلْجَدِ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَاهُ فِي الْمَاءِ فَأَخْرَجْنَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ
يُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٥٧، وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ

ليس بحقيق وما كان كذلك فانه يجوز فيه التذكير والتأنيث عند أهل اللغة . الثاني : قال الزجاج :
إنما قال (قريب) لأن الرحمة والغفران والعفو والانتعام بمعنى واحد فقوله (إن رحمة الله قريب
من المحسنين) بمعنى إنعام الله قريب وثواب الله قريب فأجرى حكم أحد اللفظين على الآخر .
الثالث : قال الضر بن شبيل : الرحمة مصدر ومن حق المصادر التذكير كقوله (فن جاءه موعظة)
فهذا راجع إلى قول الزجاج لأن الموعظة أريد بها الوعظ ، فلذلك ذكره قال الشاعر :

إن السباحة والمروءة ضمنا قبرا بمرو على الطريق الواضح

قيل : أراد بالسباحة السخاء وبالمروءة الكرم . والرابع : أن يكون التأويل إن رحمة الله مكان
مكان قريب من المحسنين كما قالوا : حائض ولابن وتامر أى ذات حيض ولابن وتمر . قال الواحدى :
أخبرني العروضى عن الأزهري عن المنذرى عن الحراني عن ابن السكيت قال تقول العرب هو
قريب منى وهما قريب منى وهم قريب منى وهى قريب منى ، لأنه في تأويل هو في مكان قريب منى وقد
يجوز أيضا قرية وبعيدة تنبها على معنى قربت وبعدت بنفسها .

(المسألة الخامسة) تفسير هذا القرب هو أن الانسان يزداد في كل لحظة قرباً من الآخرة ، وبدأ
من الدنيا ، فان الدنيا كالماضى ، والآخرة كالمستقبل ، والانسان في كل ساعة ولحظة ولحظة يزداد
بعداً عن الماضى ، وقرباً من المستقبل . ولذلك قال الشاعر :

فلا زال ماتمواه أقرب من غد ولا زال ماتمشاه أبعد من أمس

ولما ثبت ان الدنيا تزداد بعداً في كل ساعة ، وأن الآخرة تزداد قرباً في كل ساعة ، وثبت
أن رحمة الله إنما تحصل بعد الموت ، لاجرم ذكر الله تعالى (إن رحمة الله قريب من المحسنين) بناء
على هذا التأويل .

قوله تعالى (وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابة
لثقل ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك يخرج الموتى لعلكم تذكرون

وَالَّذِي خَبَتْ لَا يُخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ
يَشْكُرُونَ «٥٨»

والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه والذي خبت لا يخرج إلا نكداً كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون

اعلم أن في كيفية النظم وجهين : الأول : أنه تعالى لما ذكر دلائل الإلهية ، وكال العلم ، والقدرة من العالم العلوي ، وهو السموات والشمس والقمر والنجوم ، أتبعه بذكر الدلائل من بعض أحوال العالم السفلي . واعلم أن أحوال هذا العالم محصورة في أمور أربعة : الآثار العلوية ، والمعادن ، والنبات ، والحيوان ، ومن جملة الآثار العلوية الرياح ، والسحاب والأمطار وتربتها على نزول الأمطار أحوال النبات ، وذلك هو المذكور في هذه الآية .

(الوجه الثاني) في تقرير النظم انه تعالى لما أقام الدلالة في الآية الأولى على وجود الإله القادر العالم الحكيم الرحيم ، أقام الدلالة في هذه الآية على صحة القول بالحشر والنشر والبعث والقيامة ليحصل بمعرفة هاتين الآيتين كل ما يحتاج اليه في معرفة المبدأ والمعاد ، وفي الآية مسائل : (المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وحزمة والكسائي (الريح) على لفظ الواحد الباقون (الرياح) على لفظ الجمع ، فن قرأ (الرياح) بالجمع حسن وصفها بقوله (بشرا) فاته وصف الجمع بالجمع ، ومن قرأ (الريح) واحدة قرأ (بشرا) جمعا لأنه أراد بالريح الكثرة كقولهم كثير الدرهم والدينار والشاة والبعير وكقوله (إن الإنسان لفي خسر) ثم قال (إلا الذين آمنوا) فلما كان المراد بالريح الجمع وصفها بالجمع وأما قوله (نشر) فهي قرأت : أحداها : قراءة الأكثرين (نشر) بضم النون والشين ، وهو جمع نشور مثل رسل ورسول ، والنشور بمعنى المنشر كالركوب بمعنى المركوب ، فكان المعنى رياح منشورة أي مفرقة من كل جانب والنشر التفريق ، ومنه نشر الثوب ، ونشر الخشبة بالمنشار . وقال الفراء : النشر من الرياح الطيبة اللينة التي تنشر الدحاب واحدا نشور وأصله من النشر ، وهو الراحة الطيبة ومنه قول امرئ القيس ونشر العطر .

(والقراءة الثانية) قرأ ابن عامر (نشر) بضم النون واسكان الشين ، تخفف العين كما يقال كتب ورس .

(والقراءة الثالثة) قرأ حمزة (نشر) بفتح النون واسكان الشين والنشر مصدر نشرت الثوب

مصد طويته ويراد بالمصدر ههنا المفعول . والرياح كأنها كانت مطوية ؛ فأرسلها الله تعالى منشورة بعد انطوائها ، بقوله (نشر) مصدر هو حال من الرياح والتقدير : أرسل الرياح منشرات ، ويجوز أيضاً أن يكون النشر هنا بمعنى الحياة من قولهم أنشأ الله الميت فنشأ . قال الاعشى :

يا عجبا لليت الناشر

فإذا حملته على ذلك وهو الوجه . كان المصدر مراداً به الفاعل كما قول : أتاني ركضاً أي راكضاً ، ويجوز أيضاً أن يقال : أن أرسل ونشر متقاربان ، فكأنه قيل : وهو الذي ينشر الرياح نشرًا .

(والقراءة الرابعة) حكى صاحب الكشف عن مسروق (نشرًا) بمعنى منشورات . فعل بمعنى مفعول كتنقض وحسب ومنه قولهم : ضم نشره .

(والقراءة الخامسة) قراءة عاصم (بشرا) بالياء المنقطعة بالمنقطة الواحدة من تحت جمع بشير على بشر من قوله تعالى (يرسل الرياح مبشرات) أي تبشر بالمطر والرحمة ، وروى صاحب الكشف (بشرا) بضم الشين وتخفيفه (بشرا) بفتح الباء وسكون الشين مصدر من بشره بمعنى بشره أي بأشرا وبشري .

(المسألة الثانية) اعلم أن قوله (وهو الذي يرسل الرياح) معطوف على قوله (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض) ثم قول : حد الريح أنه هواء متحرك . فقول : كون هذا الهواء متحركاً ليس لذاته ولا للوازم ذاته ، وإلا لدامت الحركة بدوام ذاته فلا بد وأن يكون لتحريك الفاعل المختار وهو الله جل جلاله . قالت الفلاسفة : ههنا سبب آخر وهو أنه يرتفع من الأرض أجزاء أرضية لطيفة تسخن قوياً شديداً فيسبب تلك السخونة الشديدة ترتفع وتتصاعد ، فإذا وصلت إلى القرب من الفلك كان الهواء المتصق بمقعر الفلك متحركاً على استدارة الفلك بالحركة المستديرة التي حصلت لتلك الطبقة من الهواء فيمنع هذه الأدخنة من الصعود بل يردّها عن سمت حركتها ، فيجتدّ ترجع تلك الأدخنة وتنفرق في الجوانب ، وبسبب ذلك التفرق تحصل الرياح ، ثم كلما كانت تلك الأدخنة أكثر ، وكان صعودها أقوى كان رجوعها أيضاً أشدّ حركة فكانت الرياح أقوى وأشدّ . هذا حاصل ماذكروه ، وهو باطل ، ويدل على بطلانه وجوه : الأول : أن صعود الأجزاء الأرضية إنما يكون لاجل شدة تسخينها ، ولا شك أن ذلك التسخين عرض لأن الأرض باردة يابسة بالطبع ، فإذا كانت تلك الأجزاء الأرضية متصعدة جداً كانت سرعة الانفعال ، فإذا تصاعدت ، ووصلت إلى الطبقة الباردة من الهواء امتنع بقاء الحرارة فيها بل تبرّد جداً ، وإذا بردت امتنع بلوغها في الصعود إلى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك ، فبطل ماذكروه .

(الوجه الثاني) هب أن تلك الاجزاء الدخانية صعدت إلى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك لكنها لما رحمت ، وجب أن تنزل على الاستقامة ، لأن الأرض جسم ثقيل ، والثقيل إنما يتحرك بالاستقامة والرياح ليست كذلك ، فانها تتحرك بمنة ويسرة .

(الوجه الثالث) وهو أن حركة تلك الاجزاء الارضية النازلة لا تكون حركة قاهرة ، فان الرياح إذا أحضرت الغبار الكثير ، ثم عاد ذلك الغبار ، ونزل على السطوح لم يحس أحد بنزولها ، وترى هذه الرياح تقلع الأشجار وتهدم الجبال وتموج البحار .

(والوجه الرابع) انه لو كان الأمر على ما قالوه ، اسكانت الرياح كلما كانت أشد ، وجب أن يكون حصول الاجزاء الغبارية الارضية أكثر ، لكنه ليس الأمر كذلك لأن الرياح قد يعظم عصفوها وهبوبها في وجه البحر ، مع أن الحس يشهد أنه ليس في ذلك الهواء المتحرك العاصف شيء من التبار والكدره فطبل . ما قالوه ، وبطل بهذا الوجه العلة التي ذكروها في حركة الرياح . قال المتجملون : إن قوى الكواكب هي التي تحرك هذه الرياح وتوجب هبوبها ، وذلك أيضاً بعيد لأن الموجب لهُبوب الرياح ان كان طبيعة الكواكب وجب دوام الرياح بدوام تلك الطبيعة ، وان كان الموجب هو طبيعة الكوكب بشرط حصوله في البرج المعين والدرجة المعينة وجب أن يتحرك هو كل العالم ، وليس كذلك ، وأضافوا يدنا أن الاجسام متناهية باختصاص الكوكب المعين والبرج المعين فالطبيعة التي لأجلها اقتضت ذلك الأثر الخاص ، لا بد وأن تكون بتخصيص الفاعل المختار . ثبت بهذا البرهان الذي ذكرناه أن محرك الرياح هو الله سبحانه وتعالى . وثبت بالدليل العقلي صحة قوله وهو (الذي يرسل الرياح)

(المسألة الثالثة) قوله (نشرأ بين يدي رحمته) فيه فائدتان : إحداهما : أن قوله (نشرأ) أي مفسرة متفرقة ، لجزء من أجزاء الريح يذهب بمنة ، وجزء آخر يذهب يسرة ، وكذا القول في سائر الاجزاء ، فان كل واحد منها يذهب إلى جانب آخر فقول : لاشك أن طبيعة الهواء طبيعة واحدة ونسبة الانفلاك والانجم والطبايع إلى كل واحد من الاجزاء التي لا تتجزأ من تلك الريح نسبة واحدة ، فاختصاص بعض أجزاء الريح بالذهاب بمنة والجزء الآخر بالذهاب يسرة وجب أن لا يكون ذلك إلا بتخصيص الفاعل المختار .

(والفائدة الثانية) في الآية أن قوله (بين يدي رحمته) أي بين يدي المطر الذي هو رحمته والسبب في حسن هذا المجاز أن الدين يستعملهما العرب في معنى التقدمة على سبيل المجاز يقال : إن الفتن تحدث بين يدي الساعة ، يريدون قبلها ، والسبب في حسن هذا المجاز ، أن يدي الإنسان متقدماته

فكل ما كان يتقدم شيئاً يطلق عليه لفظ اليدى على سبيل المجاز لاجل هذه المشابهة . فلما كانت الرياح تقدم المطر ، لاجرم عبر عنه بهذا اللفظ .

فان قيل : فقد نجد المطر ولا تقدمه الرياح . فنقول : ليس في الآية إن هذا التقدم حاصل في كل الأحوال ، فلم يتوجه السؤال ، وأيضاً فيجوز أن تقدمه هذه الرياح وإن كنا لا نشعر بها ثم قال تعالى ﴿ حتى إذا أقلت سحباً مقللاً ﴾ يقال : أقل فلان الشيء إذا حله . قال صاحب الكشف : واشتقاق الاقلال من القلة ، لأن من يرفع شيئاً فإنه يرى ما يرفعه قليلاً ، وقوله ﴿ سحباً مقللاً ﴾ أى بالماء جمع سحابة ، والمعنى حتى إذا حلت هذه الرياح سحباً مقللاً بما فيها من الماء والمعنى أن السحاب الكثيف المستطير للياه العظيمة إنما يبقى معلقاً في الهواء لأنه تعالى دبر بجمته أن يحرك الرياح تحريكاً شديداً ، فلأجل الحركات الشديدة التي في تلك الرياح تحصل فوائد : أحدها : أن أجزاء السحاب ينضم بعضها إلى البعض ويتراكم وينعقد السحاب الكثيف الماطر . وثانيها : أن بسبب تلك الحركات الشديدة التي في تلك الرياح يمتد ويسرعة يمتد على تلك الأجزاء المائية النزول ، فلا جرم يبقى متعلقاً في الهواء . وثالثها : أن بسبب حركات تلك الرياح يذاق السحاب من موضع إلى موضع آخر وهو الموضع الذي علم الله تعالى احتياجهم إلى نزول الأمطار واتساقهم بها . ورابعها : أن حركات الرياح تارة تكون جامعة لأجزاء السحاب موجبة لانضمام بعضها إلى البعض حتى ينعقد السحاب النليظ ، وتارة تكون مفرقة لأجزاء السحاب مبجلة لها . وخامسها : أن هذه الرياح تارة تكون مقوية للزروع والأشجار مكملة لما فيها من النشوء والنماء وهي الرياح الواقع ، وتارة تكون مبجلة لها كما تكون في الخريف . وسادسها : أن هذه الرياح تارة تكون طيبة لذينة مواهة للأبدان ، وتارة تكون مهلكة إما بسبب ما فيها من الحر الشديد كما في السموم أو بسبب فيها من البرد الشديد كما في الرياح الباردة المهلكة جداً . وسابعها : أن هذه الرياح تارة تكون شرقية ، وتارة تكون غربية وشمالية وجنوبية . وهذا ضبط ذكره بعض الناس وإلا فالرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم ولا ضبط لها ، ولا اختصاص لجانب من جوانب العالم بها . وثامنها : أن هذه الرياح تارة تصعد من قعر الأرض فان من ركب البحر يشاهد أن البحر يحصل غليان شديد فيه بسبب تولد الرياح في قعر البحر إلى ما فوق البحر ، وحينئذ يعظم هبوب الرياح في وجه البحر ، وتارة ينزل الريح من جهة فوق فاختلفت الرياح بسبب هذه المعاني أيضاً عجيب ، وعن ابن عمر رضى الله عنهما : الرياح ثمان : أربع منها : عذاب ، وهو القاصف ، والعاصف ، والصرصر ، والعقيم ، وأربعة منها رحمة : الناشرات ، والمبشرات ، والمرسلات ، والذاريات ،

وعن النبي صلى الله عليه وسلم «نصرت بالصبا، وأهلكك عاد بالدبور» والجنوب من ربح الجنة، وعن كعب: لو حبس الله الريح عن عباده ثلاثة أيام لآفن أكثر الأرض، وعن السدي: أنه تعالى يرسل الرياح فيأتي بالسحاب ثم إنه تعالى يبسطه في السماء كيف يشاء ثم يفتح أبواب السماء فيسيل الماء على السحاب ثم يطر السحاب بعد ذلك، ورحته هو المطر.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلاف الرياح في الصفات المذكورة، مع أن طبيعة الهواء واحدة، وتأثيرات الطابع والآنجم والأفلاك واحدة، يدل على أن هذه الأحوال لم تحصل إلا بتدبير الفاعل المختار سبحانه وتعالى.

ثم قال تعالى «سقاه ليلد ميت» والمعنى أنا نسوق ذلك السحاب إلى بلديت لم ينزل فيه غيث ولم ينبت فيه خضرة.

فإن قيل: السحاب إن كان مذكراً يجب أن يقول: حتى إذا أظلت سحاباً ثقيلاً، وإن كان مؤنثاً يجب أن يقول سقاه فكيف التوفيق؟

والجواب: أن السحاب لفظه مذكر وهو جمع سحابة. فكان ورود الكناية عنه على سبيل التذكير جائزاً، نظراً إلى اللفظ، وعلى سبيل التأنيث أيضاً جائزاً، نظراً إلى كونه جمعاً، أما «اللام» في قوله «سقاه ليلد» فيه قولان: قال بعضهم هذه «اللام» بمعنى إلى يقال هديته للدين وإلى الدين. وقال آخرون هذه «اللام» بمعنى من أجل، والتقدير سقاه لأجل بلديت ليس فيه حياً يسقيه. وأما البلد فنكل موضع من الأرض عامر أو غير عامر، خال أو مسكون فهو بلد والطائفة منه بلدة والجمع البلاد والفلاة تسمى بلدة. قال الأعشى:

وبلدة مثل ظهر الترس موحشة للجن بالليل في حافاتهما زجل

ثم قال تعالى «فأنزلنا به الماء» اختلفوا في أن الضمير في قوله (به) إلى ماذا يعود؟ قال الزجاج وابن الأنباري: جائز أن يكون فأنزلنا بالبلد الماء، وجائز أن يكون فأنزلنا بالسحاب الماء، لأن السحاب آلة لانزال الماء.

ثم قال «فأخرجنا به من كل الثمرات» الكناية عائدة إلى الماء، لأن إخراج الثمرات كان بالماء. قال الزجاج: وجائز أن يكون التقدير فأخرجنا بالبلد من كل الثمرات، لأن البلد ليس يخص به هنا بلد دون بلد، وعلى القول الأول، فالله تعالى إنما يخلق الثمرات بواسطة الماء. وقال أكثر المتكلمين: إن الثمار غير متولدة من الماء، بل الله تعالى أجرى عادته بخلق النباتات ابتداءً عقيب اختلاط الماء بالتراب، وقال جمهور الحكماء: لا يمتنع أن يقال إنه تعالى أودع في الماء قوة طبيعية، ثم إن تلك القوة الطبيعية توجب حدوث الأحوال المخصوصة عند امتزاج

الماء بالتراب وحدوث الطائف المخصوصة . والمتكلمون احتجوا على فساد هذا القول ، بأن طبيعة الماء والتراب واحدة . ثم إنا نرى أنه يتولد في النبات الواحد أحزال مختلفة مثل النبت فان قشره بارد يابس ، ولحمه وماءه حار رطب ، وعجمه بارد يابس ، فتولد الأجسام الموصوفة بالصفات المختلفة من الماء والتراب ، يدل على أنها إنما حدثت باحداث الفاعل المختار لا بالطبع . والخاصة . ثم قال تعالى ﴿ كذلك نخرج الموتى ﴾ وفيه قولان : الأول : أن المراد هوأنه تعالى كما يخلق النبات بواسطة إزال الأمطار ، فكذلك يحيي الموتى بواسطة مطر ينزله على تلك الأجسام الرميمة . وروى انه تعالى يطر على أجساد الموتى فيأبين التفخيت مطرا كالمئى أربعين يوما ، وانهم يفتنون عند ذلك ويصيرون أحياء . قال مجاهد : إذا أراد الله أن يحييهم أمطر السماء عليهم حتى تنشق عنهم الأرض كما ينشق الشجر عن الثور والنثر ، ثم يرسل الأرواح فتعود كل روح إلى جسدها .

﴿ والقول الثانى ﴾ أن التشبيه إنما وقع بأصل الأحياء بعد ان كان ميتا ، والمعنى : أنه تعالى كما أحيى هذا البلد بعد خرابه ، فأنبث فيه الشجر وجعل فيه الثمر ، فكذلك يحيي الموتى بعد ان كانوا أمواتا ، لأن من يقدر على إحداث الجسم ، وخلق الرطوبة والعلم فيه ، فهو أيضا يكون قادرا على إحداث الحياة في بدن الميت ، والمقصود منه إقامة الدلالة على أن البعث والقيامة حق .

واعلم أن الذاهبين إلى القول الأول ان اعتقدوا أنه لا يمكن بعث الأجساد إلا بأن يطر على تلك الاجساد البالية مطرا على صفة المئى : فقد أبغى ، ولأن الذى يقدر على أن يحدث في ماء المطر الصفات التى باعتبارها صار المئى منيا ابتداء ، فلم لا يقدر على خلق الحياة والجسم ابتداء ؟ وأيضا فهب أن ذلك المطر ينزل إلا أن أجزاء الاموات غير محتاطة ، فبعضها يكون بالمشرق ، وبعضها يكون بالمغرب ، فمن أين ينفع إزال ذلك المطر في توليد تلك الاجساد ؟

فان قالوا : إنه تعالى يقدرته وممكنه يخرج تلك الأجزاء المنفردة فلم لم يقولوا إنه يقدرته وحكمته يخلق الحياة في تلك الأجزاء ابتداء من غير واسطة ذلك المطر ؟ وان اعتقدوا أنه تعالى قادر على إحياء الاموات ابتداء ، إلا أنه تعالى إنما يحييهم على هذا الوجه كما أنه قادر على خلق الأشخاص في الدنيا ابتداء ، إلا أنه أجرى عادته بأنه لا يخلقهم إلا من الأبوين فهذا جائز .

ثم قال تعالى ﴿ لعلكم تذكرون ﴾ والمعنى : انكم لما شاهدتم أن هذه الأرض كانت مريضة وقت الربيع والصيف بالأزهار والثمار ، ثم صارت عند الشتاء ميتة عارية عن تلك الزينة ، ثم انه تعالى أحيائها مرة أخرى ، فالقادر على إحيائها بعد موتها يجب كونه أيضا قادرا على إحياء الاجساد بعد موتها ، فقوله (لعلكم تذكرون) المراد منه تذكروا أنه لما لم يتمتع هذا المعنى في إحدى صورتين وجب أن لا يتمتع في الصورة الأخرى .

ثم قال تعالى ﴿والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه والذي خبث لا يخرج﴾ إلا تكديماً وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في هذه الآية قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو المشهور أن هذا مثل ضربه الله تعالى للمؤمن والكافر بالأرض الحيرة والأرض السبخة ، وشبه نزول القرآن بنزول المطر ، فشبه المؤمن بالأرض الحيرة التي نزل عليها المطر فيحصل فيها أنواع الأزهار والثمار ، وأما الأرض السبخة فهي وإن نزل المطر عليها لم يحصل فيها من النبات إلا النذر القليل ، فكذلك الروح الطاهرة النقية عن شوائب الجهل والأخلاق الذميمة إذا اتصل به نور القرآن ظهرت فيه أنواع من الطاعات والمعارف والأخلاق الحميدة ، والروح الخبيثة الكدرة وإن اتصل به نور القرآن لم يظهر فيه من المعارف والأخلاق الحميدة إلا القليل .

﴿والقول الثاني﴾ أنه ليس المراد من الآية تمثيل للمؤمن والكافر ، وإنما المراد أن الأرض السبخة يقل ثمرها وتثمرتها ، ومع ذلك فإن صاحبها لا يهمل أمرها بل يتب نفسه في إصلاحها طمعاً منه في تحصيل ما يليق بهامن المنفعة . فنطالب هذا النفع اليسير بالمشقة العظيمة ، فلأن يطلب النفع العظيم الموعود به في الدار الآخرة بالمشقة التي لا بد من تحملها في أداء الطاعات ، كان ذلك أولى .

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية دالة على أن السعيد لا ينقلب شقياً وبالعكس ، وذلك لأنها دلت على أن الأرواح قسيان : منها ما تكون في أصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لأن تعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به ، ومنها ما تكون في أصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة القبول للمعارف الحقيقية ، والأخلاق الفاضلة ، كما أن الأراضي منها ما تكون سبخة فاسدة ، وكما أنه لا يمكن أن يتولد في الأراضي السبخة تلك الأزهار والثمار التي تتولد في الأرض الحيرة ، فكذلك لا يمكن أن يظهر في النفس البليدة والكدرة الغليظة من المعارف اليقينية والأخلاق الفاضلة مثل ما يظهر في النفس الطاهرة الصافية ، وما يقوى هذا الكلام أننا نرى النفوس مختلفة في هذه الصفات فبعضها مجبولة على حب عالم الصفاء والالهيات منصرفة عن اللذات الجسدية كما قال تعالى ﴿وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق﴾ ومنها قاسية شديدة القسوة والنفرة عن قبول هذه المعاني كما قال ﴿فهي كالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً﴾ ومنها ما تكون شديدة الميل إلى قضاء الشهوة متباعدة عن أحوال الغضب ، ومنها ما تكون شديدة الميل إلى امضاء الغضب ، وتكون متباعدة عن أعمال الشهوة بل تهول : من النفوس ما تكون عظيمة الرغبة في المال دون

الجاه ، ومنهم من يكون بالعكس ، والراغبون في طلب المال منهم من يكون عظيم الرغبة في الغار وتفضل رغبته في النقود ، ومنهم من تعظم رغبته في تحصيل النقود ولا يرغب في الضياع والمغار ، وإذا تأملت في هذا النوع من الاعتبار تيقنت أن أحوال النفوس مختلفة في هذه الاحوال اختلافا جوهريا ذاتيا لا يمكن إزالته ولا تبديله ، وإذا كان كذلك امتنع من النفس الغليظة الجاهلة المسألة بالطبع إلى أفعال الفجور أن تصير نفسا مشرقة بالمعارف الالهية والاخلاق الفاضلة ، ولما ثبت هذا كان تكليف هذه النفس بتلك المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة جاريا بمجرى تكليف ما لا يطاق . ثبت بهذا البيان : أن السعيد من سعد في بطن أمه ، والشقي من شقي في بطن أمه ، وأن النفس الطاهرة يخرج نباتها من المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة بأذن ربها ، والنفس الخبيثة لا يخرج نباتها إلا نكدا لا تكدا قليل الفائدة والخير ، كثير الفضول والشر .

﴿ والوجه الثاني ﴾ من الاستدلال بهذه الآية في هذه المسألة قوله تعالى (بأذن ربه) وذلك يدل على أن كل ما يعمل المؤمن من خير وطاعة لا يكون إلا بتوفيق الله تعالى .
﴿ للسألة الثالثة ﴾ قرئ (يخرج نباته) أى يخرج به البلد وينبته .

أما قوله تعالى ﴿ (والذى خبث) ﴾ قال الفراء : خبث الشيء يخرج خبثا وخبابة . وقوله (إلا نكدا) النكد : السر المتع من إعطاء الخير على جهة البخل . وقال الليث : النكد : الشؤم والثوم وقلة العطاء ، ورجل أنكد ونكد قال :

وأعط ما أعطيت طيبا لاخير في المتكود والناكد

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (والذى خبث) صفة للبلد ومعناه والبلد الخبيث لا يخرج نباته إلا نكدا ، خذف المضاف الذى هو النبات ، وأقيم المضاف اليه الذى هو الراجع إلى ذلك البلد مقامه ، لأنه كان مجرورا بارزا فاقبل مرفوعا مستكنا لوقوعه موقع الفاعل ، أو مقدرو نبات الذى خبث ، وقرئ (نكدا) بفتح الكاف على المصدر أى ذا نكد .

ثم قال تعالى ﴿ كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون ﴾ قرئ (يصرف) أى يصرفها الله ، وإنما ختم هذه الآية بقوله (لقوم يشكرون) لأن الذى سبق ذكره هو أنه تعالى يحرك الرياح اللطيفة النافعة ويحملها سيات لنزول المطر الذى هو الرحمة ويحمل تلك الرياح والأمطار سيات الحبوب أنواع النبات النافعة اللطيفة اللذيذة ، فهذا من أحد الوجهين ذكر الدليل البالد على وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته ، ومن الوجه الثانى تنبيه على إيصال هذه النعمة العظيمة إلى العباد ، فلا جرم كانت من حيث أنها دلائل على وجود الصانع وصفاته آيات ومن حيث أنها نعم يجب شكرها ،

لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ
 إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ٥٩ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي
 ضَلَالٍ مُّبِينٍ ٦٠ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ
 الْعَالَمِينَ ٦١ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا
 تَعْلَمُونَ ٦٢

فلا جرم قال (نصرف الآيات لقوم يشكرون) وإنما خص كونها آيات بالقوم الشاكرين لأنهم هم المستفدون بها ، فهو كقوله (هدى للمتقين)

قوله تعالى (لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبين قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون)

اعلم أنه تعالى لما ذكر في تقرير المبدأ والمعاد دلائل ظاهرة ، وبيئات قاهرة ، وبراهين باهرة أثبت بها بذكر قصص الأنبياء عليهم السلام ، وفيه فوائد : أحدها : التنبيه على أن إعراض الناس عن قبول هذه الدلائل والبيئات ليس من خواص قوم محمد عليه الصلاة والسلام بل هذه العادة المذمومة كانت حاصلة في جميع الأمم السالفة ، والمصيبة إذا عمت خفت . فكان ذكر قصصهم وحكاية إصرارهم على الجبل والناد يفيد تسلية الرسول عليه السلام وتخفيف ذلك على قلبه . وثانيها : أنه تعالى يحكي في هذه القصص أن عقوبة أمراؤك المتكبرين كان إلى الكفر واللعن في الدنيا والحسرة في الآخرة وعاقبة أمر المحقين إلى النور في الدنيا والسعادة في الآخرة ، وذلك يقوى قلوب المحقين ويكسر قلوب المبطلين . وثالثها : التنبيه على أنه تعالى وإن كان يعجل هؤلاء المبطلين ولكنه لا يهملهم بل ينتقم منهم على أكل الوجوه . ورابعها : بيان أن هذه القصص دالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، لأنه عليه السلام كان أميا وما طالع كتابا ولا تلبذ أستاذا ، فاذا ذكر هذه القصص على الوجه من غير تحريف ولا خطأ ، دل ذلك على أنه إنما عرفها بالوحي من الله ، وذلك يدل على صحة نبوته .

ولقاتل أن يقول : الاخبار عن الغيوب الماضية لا يدل على المعجز ، لا احتيال أن يقال إن إبليس شاهد هذه الوقائع فألقاها اليه ، أما الاخبار عن الغيوب المستقبلية فانه معجز لأن علم الغيب ليس إلا لله سبحانه وتعالى .

واعلم أنه تعالى ذكر في هذه السورة قصة آدم عليه السلام ، وقد سبق ذكرها .

(والقصة الثانية) قصة نوح عليه السلام وهي المذكورة في هذه الآية وهو نوح بن ملك بن متوشلخ بن أخنوخ وأخنوخ اسم إدريس النبي عليه السلام ، وفيه مسائل :
(المسألة الأولى) قال صاحب الكشف : قوله (لقد أرسلنا) جواب قسم محض .
فان قالوا : ما السبب في أنهم لا يكادون ينطقون بهذه اللام إلا مع قد ، وذكر هذه اللام بدون قد نادر كقوله :

حلفت لما بالله حلقة فاجر * لناؤا

قلنا : إنما كان كذلك لأن الجملة التسمية لا تساق إلا تأكيداً كيدا للجملة المقسم عليها التي هي جوابها . فكانت مظنة لمعنى التوقع الذي هو معنى «قد» عند استماع المخاطب كلمة القسم .

(المسألة الثانية) قرأ الكسائي (غيره) بكسر الراء على أنه نعت للاله على اللفظ والباقيون بالرفع على أنه صفة للاله على الموضع . لأن تقدير الكلام ما لكم إله غيره ، وقال أبو علي : وجه من قرأ بالرفع قوله (وما من إله إلا الله) فكأن قوله (إلا الله) بدل من قوله (ما من إله) كذلك قوله (غيره) يكون بدلا من قوله (من إله) فيكون (غير) رفعا بالاستثناء ، وقال صاحب الكشف : قرئ (غير) بالحركات الثلاث ، وذكر وجه الرفع والجرجاء تقدم ، قال وأما النصب فعلى الاستثناء بمعنى ما لكم من إله إلا إياه كقولك ما في الدار من أحد إلا زيدا وغير زيد .

(المسألة الثالثة) قال الواحدي : في الكلام حذف ، وهو خبر (ما) لأنك اذا جمعت (غيره) صفة لقوله (إله) لم يبق لهذا المتنى خبر . والكلام لا يستقل بالصفة والموصوف ، لأنك اذا قلت زيد العاقل وسكت ، لم يفد ما لم تذكر خبره . ويكون التقدير ما لكم من إله غيره في الوجود ، أقول : اتفق النحويون على أن قولنا لا إله إلا الله لا بد فيه من إضمار ، والتقدير : لا إله في الوجود أو لا إله لنا إلا الله ولم يذكروا على هذا الكلام حجة ، فانا نقول لم لا يجوز أن يقال دخل حرف النفي على هذه الحقيقة ؟ وعلى هذه المسألة ، فيكون المعنى أنه لا يتحقق حقيقة الالهية إلا في حق الله ، واذا حللنا الكلام على هذا المعنى استثنينا عن الإضمار الذي ذكره .

فان قالوا : صرف النفي الى المسألة لا يمكن لأن الحقائق لا يمكن نفيها ، فلا يمكن أن يقال

لا سواد بمعنى ارتفاع هذه الماهية ، وإنما الممكن أن يقال إن تلك الحقائق غير موجودة ولا حاصلة ، وحيث يجب إضمار الخبر .

فنقول : هذا الكلام بناء على أن الماهية لا يمكن انتفاؤها وارتفاعها ، وذلك باطل قطعا . إذ لو كان الأمر كذلك لوجب امتناع ارتفاع الوجود لأن الوجود أيضا حقيقة من الحقائق و ماهية فلم لا يمكن ارتفاع سائر الماهيات ؟

فان قالوا : إذا قلنا لا رجل ، وعيناه نفى كونه موجودا ، فهذا النفي لم ينصرف إلى ماهية الوجود ، وإنما انصرف إلى كون ماهية الرجل موصوفة بالوجود .

فقول : تلك الموصوفة يستحيل أن تكون أمرا زائدا على الماهية وعلى الوجود ، إذ لو كانت الموصوفة ماهية ، والوجود ماهية أخرى ، لكانت تلك الماهية موصوفة أيضا بالوجود ، والكلام فيه كافيا قبله ، فيلزم التسلسل ، ويلزم أن لا يكون الوجود الواحد موجودا واحدا ، بل موجودات غير متناهية وهو محال . ثم نقول موصوفة الماهية بالوجود إما أن يكون أمرا مغايرا للماهية والوجود ، وإما أن لا يكون كذلك . فان لم يكن أمرا مغايرا لما لا يمكن أن يكون كذلك المغاير ماهية ووجود ، و ماهيته لا تقبل الارتفاع ، وحيث يعود السؤال المذكور . ثبت بما ذكرنا ان الماهية ان لم تقبل النفي والرفع ، امتنع صرف حرف النفي إلى شيء من المفهومات ، فان كانت الماهية قابلة للنفي والرفع ، لحيث يمكن صرف كلمة «لا» في قولنا لا إله إلا الله إلى هذه الحقيقة ، وحيث لا يحتاج إلى التزام الحذف والإضمار الذي يذكره التحويون ، فهذا كلام عقلي صرف ، وقع في هذا البحث الذي ذكره التحويون .

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (لقد أرسلنا) فيه قولان : قال ابن عباس : بعثنا . وقال آخرون معنى الإرسال انه تعالى حمله رسالة يؤديها ، فالرسالة على هذا التقدير تكون متضمنة للبعث ، فيكون البعث كالتابع لانه الأصل ، وهذا البحث بناء على مسألة أصولية ، وهي انه هل من شرط إرسال الرسول إلى قوم ، أن يعرفهم على لسانه أحكاما لا يسيل لهم إلى معرفتها بفقرهم ، أو ليس ذلك بشرط ؟ بل يكون الفرض من بعثة الرسل مجرد تأكيد مافي العقول ، وهذا الخلاف إنما يليق بتفاريع المعتزلة ، ولا يليق بتفاريع مذاهبتنا وأصولنا .

(المسألة الخامسة) في الآية فرائد .

(الفائدة الأولى) انه تعالى حكى عن نوح في هذه الآية ثلاثة أشياء : أحدها : انه عليه السلام أمرهم بعبادة الله تعالى . والثاني : انه حكم أن لا إله غير الله ، والمقصود من الكلام الأول إثبات التكليف ، والمقصود من الكلام الثاني الإقرار بالتوحيد .

ثم قال عليه (إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم) ولا شك أن المراد منه إما عذاب يوم القيامة ، وعلى هذا التقدير : فهو قد خوفهم بيوم القيامة ، وهذا هو الدعوى الثالثة . أو عذاب يوم الطوفان ، وعلى هذا التقدير : فقد ادعى الوحي والنبوة من عند الله ، والحاصل أنه تعالى حكى عنه أنه ذكر هذه الدعوى الثلاثة ، ولم يذكر على صحة واحد منها دليلاً ولا حجة ، فإن كان قد أمرهم بالإنذار بها على سبيل التقليد ، فهذا باطل ، لما أن القول بالتقليد باطل . وأيضاً فالله تعالى قد ملأ القرآن من ذم التقليد ، فكيف يليق بالرسول المعصوم الدعوة إلى التقليد ؟ وإن كان قد أمرهم بالإنذار بها مع ذكر الدليل ، فهذا الدليل غير مذكور .

واعلم أنه تعالى ذكر في أول سورة البقرة دلائل التوحيد والنبوة ، وصحة المعاد ، وذلك تنبيه منه تعالى على أن أحداً من الأنبياء لا يدعو أحداً إلى هذه الأصول إلا بذكر الحجة والدليل . أقصى ما في الباب أنه تعالى ما حكى عن نوح تلك الدلائل في هذا المقام إلا أن تلك الدلائل لما كانت معلومة لم يكن إلى ذكرها حاجة في هذا المقام ، فترك الله تعالى ذكر الدلائل لهذا السبب .

(الفائدة الثانية) أنه عليه السلام ذكر أولاً قوله (أعبدوا الله) وثانياً قوله (مالك من إله غيره) والثاني كالتمهيد للأول ، لأنه إذا لم يكن لهم إله غيره كان كل ما حصل عندهم من وجوه النفع والاحسان والبر والخلق حاصلًا من الله ، ونهاية الانعام توجب نهاية التعظيم ، فأنما وجبت عبادة الله لأجل العلم بأنه لا إله إلا الله ، ويتفرع على هذا البحث مسألة وهي : أنا قبل العلم بأن لا إله إلا الله أو أكثر من واحد لانعلم أن المنعم علينا بوجوه النعم الحاصلة عندنا هو هذا أم ذاك ؟ وإذا جهلنا ذلك فقد جهلنا من كان هو المنعم في حقنا ، وحيث لا يحسن عبادته ، فنفي هذا القول كان العلم بالتوحيد شرطاً للعلم بحسن العبادة .

(الفائدة الثالثة) في هذه الآية أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الإله هو الذي يستحق العبادة لأن قوله (أعبدوا الله مالك من إله غيره) إثبات ونفي ، فيجب أن يتواردا على مفهوم واحد حتى يستقيم الكلام ، فكان المعنى أعبدوا الله مالك من معبود غيره ، حتى يتطابق النفي والاثبات ، ثم ثبت بالدليل أن الإله ليس هو المعبود والا لوجب كون الأصنام آلهة ، وإن لا يكون الإله إلهاً في الأزل لأجل أنه في الأزل غير معبود ، فوجب حمل لفظ الإله على أنه المستحق للعبادة .

واعلم أنهم اختلفوا في معنى قوله (إني أخاف عليكم) هل هو اليقين ، أو الخوف بمعنى الظن والشك . قال قوم : المراد منه الجزم واليقين ، لأنه كان جازماً بأن العذاب ينزل بهم إما في الدنيا وإما في

الآخرة ان لم يقبلوا ذلك الدين . وقال آخرون : بل المراد منه الشك وتقريره من وجوه : الأول انه إنما قال (إني أخاف عليكم) لأنه جوز أن يؤمنوا كما جوز أن يستمروا على كفرهم ، ومع هذا التجوز لا يكون قاطعا بنزول العذاب ، فوجب أن يذكره بلفظ الخوف . والثاني : أن حصول العقاب على الكفر والمعصية أمر لا يعرف إلا بالسمع ولعل الله تعالى ما بين له كيفية هذه المسألة فلا جرم بقي متوقفا بجوزا انه تعالى هل يعاقبهم على ذلك الكفر أم لا ؟ والثالث : يحتمل أن يكون المراد من الخوف الحذر كما قال في الملائكة (يخافون ربهم) أي يحذرون المعاصي خوفا من العقاب . الرابع : انه بتقدير أن يكون قاطعا بنزول أصل العذاب ولكنه ما كان عارفا بمقدار ذلك العذاب ، وهو انه عظيم جدا أو متوسط ، فكان هذا الشك راجعا إلى وصف العقاب ، وهو كونه عظيما أم لا ، لافي أصل حصوله .

ثم انه تعالى حكى ما ذكره في قومه . فقال (قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبين) قال المفسرون (الملأ) الكبراء والسادات الذين جعلوا أنفسهم أئمة الانبياء ، والدليل عليه ان قوله (من قومه) يقتضي ان ذلك الملأ بعض قومه ، وذلك البعض لابد وأن يكونوا موصوفين بصفة لا تجلها استحقوا هذا الوصف ، وذلك بأن يكونوا هم الذين يملئون صدور المجالس ، وتمتلئ القلوب من هيبتهم ، وتمتلئ الأبصار من رؤيتهم ، وتتوجه العيون في المحافل إليهم ، وهذه الصفات لا تحصل إلا في الرؤساء ، وذلك يدل على ان المراد من الملأ الرؤساء والأكابر . وقوله (إنا لنراك) هذه الرؤية لابد وأن تكون بمعنى الاعتقاد والظن دون المشاهدة والرؤية . وقوله (في ضلال مبين) أي في خطأ ظاهر وضلال بين ، ولا بد وأن يكون مرادهم نسبة نوح إلى الضلال في المسائل الأربع التي بينا ان نوحا عليه السلام ذكرها ، وهي التكليف والتوحيد والنبوة والمعاد ، ولما ذكروا هذا الكلام . أجاب نوح عليه السلام بقوله (يا قوم ليس بي ضلالة)

فان قالوا : ان القوم قالوا (إنا لنراك في ضلال مبين)

الجواب أن يقال : ليس بي ضلال ، فلم ترك هذا الكلام وقال : ليس بي ضلالة ؟

قلت لأن قوله (ليس بي ضلالة) أي ليس بي نوع من أنواع الضلالة البتة ، فكان هذا أبلغ في عموم السلب ، ثم انه عليه السلام لما نفي عن نفسه العيب الذي وصفه به ، ووصف نفسه بأشرف الصفات وأجلها ، وهو كونه رسولا إلى الخلق من رب العالمين . ذكر ما هو المقصود من الرسالة ، وهو أمران : الأول : تبليغ الرسالة . والثاني : تقرير النصيحة . فقال (أبلىكم رسالات ربي وأنصح لكم) وفيه مسائل :

أَوْعَجْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا
وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٦٣﴾ فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا
الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ ﴿٦٤﴾

(المسألة الأولى) قرأ أبو عمرو (أبلغكم) بالتخفيف، من أبلغ، والباقيون بالتشديد. قال
الواحدى: وكلا الوجهين جاء في التنزيل، فالتخفيف قوله (فان تولوا فقد أبلغكم) والتشديد (فا
بلغت رسالتك)

(المسألة الثانية) الفرق بين تبليغ الرسالتين النصيحة هو أن تبليغ الرسالة معناه: أن يعرفهم
أنواع تكاليف الله وأقسام أوامره ونواهيه، وأما النصيحة: فهو أنه يرغبه في الطاعة، ويحذره
عن المعصية، ويسعى في تقرير ذلك الترغيب والترهيب لأبلغ وجوه، وقوله (رسالات ربي) يدل
على أنه تعالى حمله أنواعا كثيرة من الرسالة. وهى أقسام التكاليف من الأوامر والنواهي، وشرح
مقادير الثواب والعقاب في الآخرة، ومقادير الحدود والزواجر في الدنيا، وقوله (وأفصح لكم)
قال الفراء: لاتكاد العرب تقول: نصحتك، إنما تقول: نصحت لك، ويجوز أيضا نصحتك.
قال النابغة:

نصحت بنى عوف فلم يتقبلوا رسولى ولم تنجح لهنم رسائلى
وحقيقة النصح الإرسال إلى المصلحة مع خلوص النية من شرائب المكروه، والمغنى: أتى أبلغ
إليك تكاليف الله، ثم أرشدكم إلى الأصوب الأصلى، وأدعوكم إلى مادعائى، وأحب إليكم
ما أحبه لنفسى.

ثم قال (وأعلم من الله مالا تعلمون) وفيه وجوه: الأول وأعلم أنكم إن عصيت أمره عاقبك
بالعوفان. الثانى: وأعلم أنه يماقبكم في الآخرة عقابا شديدا خارجا عما تصوره عقولكم. الثالث:
يجوز أن يكون المراد: وأعلم من توحيد الله وصفات جلاله مالا تعلمون: ويكون المقصود من
ذكر هذا الكلام: حمل القوم على أن يرجعوا إليه في طلب تلك العلوم.

قوله تعالى (أوعجتكم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون
فكذبوه فأنجيناه والذين معه في الفلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوما عمين)
اعلم أن قوله (أوعجتكم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا) يدل على أن مراد

القوم من قولهم لنرح عليه السلام (إنا نراك في ضلال مبين) هو أنهم نسبوه في ادعاء النبوة إلى الضلال، وذلك من وجوه: أحدها: أنهم استبعدوا أن يكون لله رسول إلى خلقه، لأجل أنهم اعتقدوا أن المقصود من الإرسال هو التكليف، والتكليف لا منفعة فيه للعبود لكونه متعالياً عن النفع والضرر، ولا منفعة فيه للعابد، لأنه في الحال يوجب المضرة العظيمة، وكل ما يرجى فيه من الثواب ودفع العقاب، فالله قادر على تحصيله بدون واسطة التكليف، فيكون التكليف عبثاً، والله متعال عن العبث، وإذا بطل التكليف بطل القول بالنبوة. وثانيها: أنهم وإن جوزوا التكليف إلا أنهم قالوا: ما علم حسنه بالعقل فعلمناه، وما علم قبحه تركناه، وما لا نعلم فيه لاحسنه ولا قبحه، فإن كنا مضطرين إليه فعلمناه، لعلمنا أنه متعال عن أن يكلف عبده ما لا طاقه له به، وإن لم تكن مضطرين إليه تركناه للحذر عن خطر العقاب، ولما كان رسول العقل كافياً فلا حاجة إلى بعثة رسول آخر. وثالثها: أن بتقدير: أنه لا بد من الرسول: فإن إرسال الملائكة أولى، لأن مهامهم أشد، وطهاراتهم أكمل، واستغنائهم عن المأكول والمشروب أظهر، وبعدمهم عن الكذب والباطل أعظم. ورابعها: أن بتقدير: أن يبعث رسولا من البشر، فلعن القوم اعتقدوا أن من كان فقيراً، ولم يكن له تبع ورياسة فإنه لا يليق به منصب الرسالة، ولعلمهم اعتقدوا أن الذي ظن نوح عليه السلام أنه من باب الوحي، فهو من جنس الجنون والعتة وتخيلات الشيطان، فهذا هو الإشارة إلى مجامع الوجوه التي لاجلها أنكر الكفار رسالة رجل معين، فلهذه الأسباب حكموا على نوح بالضلالة، ثم أن نوحاً عليه السلام أزال تعجبهم وقال: إنه تعالى خالق الخلق فله بحكم الألوهية أن يأمر عبده ببعض الأشياء وينهاهم عن بعضها، ولا يجوز أن يخطأهم بتلك التكليف من غير واسطة، لأن ذلك ينتهي إلى حد الالغاء، وهو يناقض التكليف، ولا يجوز أن يكون ذلك الرسول واحداً من الملائكة لما ذكرناه في سورة الأنعام في تفسير قوله تعالى (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً) فبقي أن يكون إصصال تلك التكليف إلى الخلق بواسطة إنسان، وذلك الإنسان إنما يليقهم تلك التكليف لأجل أن ينذروهم ويحذروهم، ومتى أنذروهم اتقوا مخالفة تكليف الله، ومتى اتقوا مخالفة تكليف الله استوجبا رحمة الله، فهذا هو المراد من قوله (لينذركم ولتتقوا لعلكم ترحمون) إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفسير ألفاظ الآية.

أما قوله «أوعجتكم» فالمعنى لانكار، والواو للعطف، والمعطوف عليه محذوف، كأنه قيل: أكذبتم وعجتكم أن جاءكم؟ أي عجتكم أن جاءكم ذكر. وذكرنا في تفسير هذا الذكر وجوهاً. قال الحسن: إنه الوحي الذي جاءهم به. وقال آخرون: المراد بهذا الذكر المعجز، ثم ذلك المعجز يحتمل

وجهمين : أحدهما : أنه تعالى كان قد أنزل عليه كتابا ، وكان ذلك الكتاب معجزا ، فيه الله تعالى ذكرا ، كما سمي القرآن بهذا الاسم ، وجعله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم . والثاني : أن ذلك المعجز كان شيئا آخر سوى الكتاب . وقوله (على رجل) قال الفراء : (على) ههنا بمعنى مع كما تقول : جاء بالخبر على وجهه ومع وجهه ، كلاهما جائز . وقال ابن قتيبة : أى على لسان رجل منكم ، كما قال (ربنا وآتانا ما وعدتنا على رسلك) أى على لسان رسلك . وقال آخرون (ذكر من ربكم) منزل على رجل ، وقوله (منكم) أى تعرفون نسبه فهو منكم نسباً ، وذلك لأن كونه منهم يزيل التعجب ، لأن المرء بمن هو من نفسه أعرف ، وبطهارة أحواله أعلم ، وبما يقتضى السكون إليه أبصر ، ثم بين تعالى ما لا تجله يعجبكم الرسول ، فقال (لينفركم) وما لا تجله ينذر ، فقال (ولتتقوا) وما لا تجله يتقون ، فقال (ولعلكم ترحمون) وهذا الترتيب فى غاية الحسن ، فإن المقصود من البتة الانذار ، والمقصود من الانذار . التقوى عن كل ما لا ينجى ، والمقصود من التقوى ، الفوز بالرحمة فى دار الآخرة . قال الجلبابى والكعبى والقاضى : هذه الآية دالة على أنه تعالى أراد من الذين يعجبكم الرسل إليهم ، التقوى والفوز بالرحمة ، وذلك يعطى قول من يقول : إنه تعالى أراد من بعضهم الكفر والعناد ، وخطمهم لا لجل المذاب والنار .

وجواب أصحابنا أن نقول : إن لم يتوقف الفعل على الداعى لزم رجحان الممكن لا المرجح ، وإن توقف لزم الجبر ، ومتى لزم ذلك وجب القطع ، فإنه تعالى أراد الكفر من الكافر ، وذلك يعطى مذهبكم . ثم بين تعالى أنهم مع ذلك كذبوه فى ادعاء النبوة وتبليغ التكليف من الله وأصروا على ذلك التكذيب ، ثم إنه تعالى أنجاهم فى الفلك وأنهى من كان معه من المؤمنين وأغرق الكفار والمكذبين . وبين الملة فى ذلك فقال (إنهم كانوا قوماً عمن) قال ابن عباس : عميت قلوبهم عن معرفة التوحيد والنبوة والمعاد ، قال أهل اللغة : يقال رجل عم فى البصيرة وأعمى فى البصر (فعميت عليهم الأنبياء يومئذ) وقال (قد جاءكم بصائر من ربكم فمن اهتدى فلنفسه ومن عمى فعليها) قال زهير :

وأعلم مافى اليوم والأمس قبله ولكننى عن علم مافى غدemy

قال صاحب الكشف : قرئ (عامين) والفرق بين العمى والعمى أن العمى يدل على عمى ثابت ، والعمى على عمى حادث ، ولا شك أن عامهم كان ثابتاً راسخاً ، والدليل عليه قوله تعالى فى آية أخرى (وأوحى إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن)

وَإِلَى عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٦٦﴾ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦٧﴾ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ ﴿٦٨﴾ أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٦٩﴾

قوله تعالى (وإلى عاد أخاهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون قال الملاء الذين كفروا من قومه إنا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين قال يا قوم ليس بي سفاهة ولكني رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم في الخلق بسطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون)

اعلم أن هذا هو القصة الثانية، وهي قصة هود مع قومه .

أما قوله (وإلى عاد أخاهم هوداً) فقيه أبحاث :

(البحث الأول) انتصب قوله (أخاهم) بقوله (أرسلنا) في أول الكلام والتقدير (لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه . وأرسلنا إلى عاد أخاهم هوداً)

(البحث الثاني) اتفقوا على أن هوداً ما كان أخاً لهم في الدين . واختلفوا في أنه . هل كان أخاً قرابة قريبة أم لا ؟ قال الكلبي : إنه كان واحداً من تلك القبيلة ، وقال آخرون : إنه كان من بني آدم ومن جنسهم لأم من جنس الملائكة فكفي هذا القدر في تسمية هذه الأخوة ، والمعنى أنا بعثنا إلى عاد واحداً من جنسهم وهو البشر ليكون الفهم والانس بكلامه وأفعاله أكل . وما يشأ إليهم شخصاً من غير جنسهم مثل ملك أو جنى .

(البحث الثالث) اعام: أى صاحبهم ورسولهم ، والعرب تسمى صاحب القوم أخ القوم ، ومنه قوله تعالى (كلما دخلت أمة لعنت أختها) أى صاحبها وشيبتها . وقال عليه السلام (إن أمة صداة قد أذن وإنما يقيم من أذن) يريد صاحبهم .

(البحث الرابع) قالوا نسب هود هذا : هود بن شالخ ، بن أرفخشذ ، بن سام . بن نوح . وأما عاد فهم قوم كانوا باليمن بالأحاف ، قال ابن إسحق : والأحاف ، الرمل الذى بين عمان إلى حضرموت .

(البحث الخامس) اعلم أن ألفاظ هذه القصة موافقة للألفاظ المذكورة في قصة نوح عليه السلام إلا في أشياء : الأول : في قصة نوح عليه السلام (قال يا قوم اعبدوا الله) وفي قصة هود (قال يا قوم اعبدوا الله) والفرق أن نوحا عليه السلام كان مواظبا على دعوائهم وما كان يؤخر الجواب عن شبهاتهم لحظة واحدة . وأما هود فكانت مبالنته إلى هذا الحد فلا جرم جامد قاه . التقيب في كلام نوح دون كلام هود . والثاني : أن في قصة نوح (اعبدوا الله ما لكم من الإغيرة إلى أحاف عليكم عذاب يوم عظيم) وقال في هذه القصة (اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون) والفرق بين الصورتين أن قبل نوح عليه السلام لم يظهر في العالم مثل تلك الواقعة العظيمة وهى الطوفان العظيم ، فلا جرم أخبر نوح عن تلك الواقعة فقال (إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم) وأما واقعة هود عليه السلام فقد كانت مسبوبة بواقعة نوح وكان عند الناس علم بتلك الواقعة قريبا ، فلا جرم اكتفى هود بقوله (أفلا تتقون) والمعنى تعرفون أن قوم نوح لما لم يتقوا الله ولم يطيعوه نزل بهم ذلك العذاب الذى اشتهر خبره في الدنيا فكان قوله (أفلا تتقون) إشارة إلى التخويف بتلك الواقعة المتقدمة للمشهورة في الدنيا .

(والفرق الثالث) قال تعالى في قصة نوح (قال الملا من قومه) وقال في قصة هود (قال الملا الذين كفروا من قومه) والفرق أنه كان في أشراف قوم هود من آمن به ، منهم مرثد بن سعد . أسلم وكان يكتم إيمانه فأريدت التفرقة بالوصف ولم يكن في أشراف قوم نوح مؤمن .

(والفرق الرابع) أنه تعالى حكى عن قوم نوح أنهم قالوا (إنا لنراك في ضلال مبين) وحكى عن قوم هود أنهم قالوا (إنا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين) والفرق بين الصورتين أن نوحا عليه السلام كان يخوف الكفار بالطوفان العام وكان أيضاً مشتغلا بأعداد السفينة وكان يحتاج إلى أن يشعب نفسه في إعداد السفينة ، فعند هذا ، اتقوا قالوا (إنا لنراك في ضلال مبين) ولم يظهر شيء من العلامات التى تدل على ظهور الماء في تلك المغازاة . أما هود عليه السلام فا ذكر شيئا

إلا أنه زيف عبادة الأوثان ونسب من اشتغل بعبادتها إلى السفاهة وقلة العقل . فلما ذكر هود هذا الكلام في أسلافهم قابله بمثله ونسبوه إلى السفاهة ثم قالوا (وإنا لنظنك من الكاذبين) في ادعاء الرسالة واختلقوا في تفسير هذا الظن فقال بعضهم : المراد منه القطع والجزم ، وورود الظن بهذا المعنى في القرآن كثير . قال تعالى (الذين يظنون أنهم ملأوا ربهم) وقال الحسن والزجاج : كان تكذيبهم إياه على الظن لا على اليقين فكفروا به ظانين لامتيقين ، وهذا يدل على أن حصول الشك والتجيز في أصول الدين يوجب الكفر .

(والفرق الخامس) بين القصتين ان نوحا عليه السلام . قال (أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم وأعلم من الله مالا تعلمون) وأما هود عليه السلام فقال (أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين) فنوح عليه السلام . قال (أنصح لكم) وهو صيغة الفعل وهود عليه السلام قال (وأنا لكم ناصح) وهو صيغة اسم الفاعل ونوح عليه السلام . قال (وأعلم من الله مالا تعلمون) وهود عليه السلام لم يقل ذلك ، ولكنه زاد فيه كونه أمينا ، والفرق بين الصورتين ان الشيخ عبدالقاهر النحوي ذكر في كتاب دلائل الإعجاز أن صيغة الفعل تدل على التجدد ساعة فساعة ، وأما صيغة اسم الفاعل فأنها دالة على الثبات والاستمرار على ذلك الفعل .

وإذا ثبت هذا فنقول : ان القوم كانوا يبالغون في السفاهة على نوح عليه السلام ، ثم إنه في اليوم الثاني كان يعود اليهم ويدعوهم إلى الله ، وقد ذكر الله تعالى عنه ذلك فقال (رب إني دعوت قومي ليلا ونهارا) فلما كان من عادة نوح عليه السلام العودة إلى تجديد تلك الدعوة في كل يوم وفي كل ساعة لا جرم ذكره بصيغة الفعل ، فقال (وأنصح لكم) وأما هود عليه السلام فقوله : (وأنا لكم ناصح) يدل على كونه مثبتا في تلك النصيحة مستقرا فيها . أما ليس فيها إعلام بأنه سيعود إلى ذكرها حالا لحالا ويوما فيوما ، وأما الفرق الآخر في هذه الآية وهو أن نوحا عليه السلام قال (وأعلم من الله مالا تعلمون) وهودا وصف نفسه بكونه أمينا . فالفرق أن نوحا عليه السلام كان أعلى شأنًا وأعظم منصبًا في النبوة من هود ، فلم يبعد أن يقال : إن نوحا كان يعلم من أسرار حكم الله وحكمته ما لم يصل إليه هود ، فهذا السبب أسسك هود لسانه عن ذكر تلك الكلمة ، واقتصر على أن وصف نفسه بكونه أمينا ، وقصود منه أمور : أحدها : الرد عليهم في قولهم (وإنا لنظنك من الكاذبين) وثانيها : أن مدار أمر الرسالة والتبليغ عن الله على الأمانة فوصف نفسه بكونه أمينا تقريرا للرسالة والنبوة . وثالثها : كأنه قال لهم : كنت قبل هذه الدعوى أمينا فيكم ، ما وجدت مني غدرا ولا مكرا ولا كذبا . واعتزمت لي بكوني أمينا فكيف نستبغوني الآن إلى الكذب ؟

واعلم أن الأمين هو الثقة ، وهو فيل من أمن يأمن أمانه وآمن وأمين بمعنى واحد .
واعلم أن القوم لما قالوا له (إنا لئراك في سفاهة) فهو لم يقابل سفاهتهم بالسفاهة بل قابلها بالحلم والاعتدال ولم يرد على قوله (ليس بي سفاهة) وذلك يدل على أن ترك الانتقام أولى كما قال (وإذا مروا باللغو مروا كراما)

أما قوله (ولكني رسول من رب العالمين) فهو مدح لنفس بأعظم صفات المدح . وإعاضل ذلك لأنه كان يجب عليه إعلام القوم بذلك ، وذلك يدل على أن مدح الانسان نفسه إذا كان في موضع الضرورة جائز .

(والفرق السادس) بين القصتين أن نوحا عليه السلام قال (أو عجبت أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتقوا ولعلكم ترحمون) وفي قصة هود أعاد هذا الكلام بعينه إلا أنه حذف منه قوله (ولتقوا ولعلكم ترحمون) والسبب فيه أنه لما ظهر في القصة الأولى أن فائدة الانذار هي حصول التقوى للرجة للرحمة لم يكن إلى إعادته في هذه القصة حاجة ، وأما بعد هذه الكلمة فكله من خواص قصة هود عليه السلام وهو قوله تعالى حكاية عن هود عليه السلام (واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح)

واعلم أن الكلام في الخلفاء والخلائف والخليفة قد مضى في مواضع ، والمقصود منه أن تذكر النعم العظيمة بوجوب الرغبة والمحبة وزوال التفرقة والمداوة ، وقد ذكر هود عليه السلام ههنا نوعين من الانعام : الأول : أنه تعالى جعلهم خلفاء من بعد قوم نوح ، وذلك بأن أورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم وما يتصل بها من المنافع والمصالح . والثاني : قوله (وزادكم في الخلق بسطة) وفيه مباحث :

(البحث الأول) (الخلق) في اللغة عبارة عن التقدير ، فهذا اللفظ إنما ينطلق على الشيء الذي له مقدار ووجه وحجية ، فكان المراد حصول الزيادة في أجسامهم ، ومنهم من حمل هذا اللفظ على الزيادة في القوة ، وذلك لأن القوى والقدر متفاوتة ، فبعضها أعظم وبعضها أصغر .

إذا عرفت هذا فقول : لفظ الآية يدل على حصول الزيادة واعتداد تلك الزيادة ، فليس في اللفظ البتة ما يدل عليه إلا أن العقل يدل على أن تلك الزيادة يجب أن تكون زيادة عظيمة واقعة على خلاف المعتاد ، والالام يكن لتخصيصها بالذكر في معرض الانعام فائدة . قال الكلبي : كان أطولهم مائة ذراع وأقصروهم ستين ذراعا ، وقال آخرون : تلك الزيادة هي مقدار ما تبلغه يد الإنسان إذا رفهما ، ففعلوا على أهل زمانهم بهذا القدر ، وقال قوم يحتمل أن يكون المراد من قوله

(وزادكم في الخلق بسطة) كونهم من قبيلة واحدة متشاركين في القوة والشدة والجلالة ، وكون بعضهم غيا للباقيين ناصرا لهم وزوال العداوة والخصومة من بينهم ، فانه تعالى لما خصهم بهذه الأنواع من الفضائل والمناقب فقد قرر لهم حصولها ، فصح أن يقال (وزادكم في الخلق بسطة) ولما ذكر هود هذين النوعين من النعمة قال (فاذكروا آلاء الله) وفيه بحثان :

(البحث الأول) لا بد في الآية من إضمار ، والتقدير : واذكروا آلاء الله واعملوا عملا يليق بتلك الانعامات لعلكم تفلحون . وإنما أضمرنا العمل لأن الصلاح الذي هو الظفر بالثواب لا يحصل بمجرد التذكر بل لا بد له من العمل ، واستدل الطاعنون في وجوب الاعمال الظاهرة بهذه الآية وقالوا : إنه تعالى رتب حصول الصلاح على مجرد التذكر ، فوجب أن يكون مجرد التذكر كافيا في حصول الصلاح . وجوابه ما تقدم من أن سائر الآيات ناطقة بأنه لا بد من العمل . والله أعلم .

(البحث الثاني) قال ابن عباس (آلاء الله) أى نعم الله عليكم . قال الواحدي : واحدا والآلاء إلى وأل وإلى . قال الأعشى :

أيض لا يهرب الهزال ولا يقطع رحما ولا ينجون إلى

قال نظير الآلاء الآئد ، واحدا : أنا وإني وإني ، وزاد صاحب الكشاف في الأمثلة فقال : ضلع وأضلاع ، وعنب وأعتاب .

قوله تعالى ﴿قَالُوا أَجِئْنَا لِنُعْبِدَهُ وَحَدُّهُ نَذَرٌ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتَنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَجْعَادُ لَوْ تَوَيْتُمْ فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ فَانظُرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظَرِينَ فَأَجْبَيْنَاهُ الَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِمَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بَيِّنَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ

اعلم أن هودا عليه السلام دعا قومه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالدليل القاطع ، وذلك لأنه بين أن نعم الله عليهم كثيرة عظيمة ، وصرح العقل يدل على أنه ليس للأصنام شيء من النعم على الخلق لأنها جمادات ، والجماد لا قدرته على شيء أصلا ، وظاهر أن العبادة نهاية التعظيم . ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الانعام . وذلك يدل على أنه يجب عليهم أن يعبدوا الله ، وأن لا يعبدوا شيئا من الأصنام ، ومقصود الله تعالى من ذكر أقسام إنعامه على العبد ، هذه الحجة التي ذكرها . ثم أن هودا عليه السلام لما ذكر هذه الحجة اليقينية لم يكن من القوم جواب عن هذه الحجة التي ذكرها إلا التمسك بطريقة التقليد . فقالوا (أجئتنا نعبد الله وحدوه ونذرنا ما كان يعبد آباؤنا) ثم قالوا (فأتينا بما تمدنا) وذلك لأنه عليه السلام قال (اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون) فقوله (أفلا تتقون) مشعر بالتهديد والتخويف بالعبد ، فلهذا المعنى قالوا (فأتينا بما تمدنا) وإنما قالوا ذلك لأنهم كانوا يعتقدون كونه كاذبا بدليل أنهم قالوا له (وإننا لنظنك من الكاذبين) فلما اعتقدوا كونه كاذبا قالوا له (فأتينا بما تمدنا) والغرض أنه إذا لم يأتهم بذلك المذاب ظهر للقوم كونه كاذبا ، وإنما قالوا ذلك لأنهم ظنوا أن الوعد لا يجوز أن يتأخر ، فلا جرم استجلبوه على هذا الحد .

ثم حكى الله تعالى عن هود عليه السلام أنه قال عند هذا الكلام (قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) هذا الذي أخبر الله عنه بأنه وقع لا يجوز أن يكون هو العذاب ، لأن العذاب ما كان حاصلا في ذلك الوقت . وقد اختلفوا فيه . قال القاضي : تفسير هذه الآية على قولنا ظاهر ، إلا أنا نقول : معناه أنه تعالى أحدث إرادة في ذلك الوقت ، لأن بعد كفرهم وتكذيبهم حدثت هذه الإرادة . واعلم أن هذا القول عندنا باطل ، بل عندنا في الآية وجوه من التأويلات : أحدها : أنه تعالى أخبره في ذلك الوقت بنزول العذاب عليهم ، فلما حدث الإعلام في ذلك الوقت ، لاجرم قال هود في ذلك الوقت (وقع عليكم من ربكم رجس وغضب) وثانيها : أنه جعل التوقع الذي لا بد من نزوله بمنزلة الواقع . ونظيره قولك لمن طلب منك شيئا ، قد كانت ذلك بمعنى أنه سيكون ، ونظيره قوله تعالى (أتى أمر الله) بمعنى : سيأتي أمر الله . وثالثها : أنا نحمل قوله (وقع) على معنى وجد وجعل ، والمعنى : إرادة إيقاع العذاب عليكم حصلت من الآن إلى الأبد ، لأن قولنا : حصل لإشمار له بالحدث بعد ما لم يكن .

(المسألة الثانية) الرجس لا يمكن أن يكون المراد منه العذاب لأن المراد من الغضب

العذاب ، فلو حملنا الرجس عليه لزم التكرير ، وأيضاً الرجس ضد التزكية والتطهير . قال تعالى (تطهرهم وتزكيتهم بها) وقال في صفة أهل البيت (ويطهركم تطهيراً) والمراد التطهر من العقائد الباطلة والاتصال المذمومة ، وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون الرجس عبارة عن العقائد الباطلة والافعال المذمومة .

إذا ثبت هذا فقوله (قد وقع عليكم من ربكم رجس) يدل على انه تعالى خصهم بالعقائد المذمومة والصفات القبيحة ، وذلك يدل على ان الخير والشر من الله تعالى . قال القفال : يجوز أن يكون الرجس هو الازدياد في الكفر بالرب على القلوب كقوله تعالى (فزادتهم رجساً إلى رجسهم) أى قد وقع عليكم من الله رين على قلوبكم عقوبة منه لكم بالخذلان لانفسكم الكفر وتماديكم في الفى .

واعلم أننا قد دللنا على أن هذه الآية تدل على أن كفرهم من الله ، فهذا الذى قاله القفال ان كان المراد منه ذلك . فقد جاء بالوافق . لإلأنه شديد النفرة عن هذا المذهب وأكثر تأويل الآيات الدالة على هذا المذهب تدل على انه لا يقول بهذا القول وان كان المراد منه الجواب عما شرحناه ، فهو ضعيف لأنه ليس فيه ما يوجب رفع الدليل الذى ذكرناه ، والله أعلم .

وحاصل الكلام في الآية : أن القوم لما أصرروا على التقليد وعدم الانقياد للدليل زادهم الله كفراً ، وهو المراد من قوله (قد وقع عليكم من ربكم رجس) ثم خصهم بمزيد الغضب ، وهو قوله (وغضب)

ثم قال «اتجادلوني في أسماء سميتوها أتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان» والمراد منه : الاستفهام على سبيل الإنكار ، وذلك لأنهم كانوا يسمون الأصنام بالآله ، مع أن معنى الإلهية فيها معدوم ، وسموا واحداً منها بالزمى مشتقاً من المز ، والله ما أعطاه عزاً أصلاً ، وسموا آخر منها باللات ، وليس له من الإلهية شيء . وقوله (ما نزل الله بها من سلطان) عبارة عن خلوصهاهم عن الحجة والبيان ، ثم إنه عليه السلام ذكر لهم وعيدا مجدداً فقال (فاتظروا) ما يحصل لكم من عبادة هذه الأصنام ((إني معكم من المنتظرين))

ثم إنه تعالى أخبر عن عاقبة هذه الواقعة فقال (فأنجيناه والذين معه برحمة منا) إذ كانوا مستحقين للرحمة بسبب إيمانهم ، وقلنا دابر الذين كذبوا بالآيات التى جعلناها معجزة لهدى ، والمراد أنه تعالى أنزل عليهم عذاب الاستئصال الذى هو الريح ، وقد بين الله كيفية في غير هذا الموضع ، وقطع الدابر : هو الاستئصال ، فدل بهذا اللفظ أنه تعالى ما أتى منهم أحداً ، ودابر الشيء آخره .

وَإِلَى نُوحٍ آخَاهُ صَالِحًا قَالَ يَاقُومُ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَ تَنْكِهٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَافَةٌ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ ﴿٧٣﴾ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَخِفُونَ مِنْهُنَّ سُهُولَهَا قُصُورًا وَتَنْتَحِنُونَ الْجِبَالَ يَوْمًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٧٤﴾

فان قيل : لما أخبر عنهم بأنهم كانوا مكذبين بآيات الله لزم القطع بأنهم ما كانوا مؤمنين ،
فما الفائدة في قوله بعد ذلك (وما كانوا مؤمنين)
قلنا : معناه أنهم مكذبون ، وعلم الله منهم أنهم لو بقوا لم يؤمنوا أيضا ، ولو علم تعالى أنهم
سيؤمنون لأيقام .

قوله تعالى (وإلى نوح وألوه أوحى أن اقم وجهك للدين الحنيف، فليكون منكم فريق مبرر)
ربكم هذه نافذة لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فياخذكم عذاب أليم
، اذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأك في الأرض تتخفون من سهولها قصورا وتنتحون
الجبال يوتا فاذكروا آلاء الله ولا تعتوا في الأرض مفسدين ﴿٧٤﴾
اعلم أن هذا هو القصة الثالثة ، وهو قصة صالح .

أما قوله (وإلى نوح) فالنبي (ولقد أرسلنا نوحا . وإلى عاد أخاهم هودا . وإلى نوح أخاه
صالحا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال أبو عمرو بن العلاء : سميت نوحا لقلة ماها من النعم ، وهو الماء القليل ،
وكانت مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام . وإلى وادي القرى ، وقيل سميت نوحا لأنه اسم أبيهم
الأكبر وهو نوح بن عاد بن إرم بن سام بن نوح عليه السلام .

(المسألة الثانية) قرئ (وإلى نوح) بمنع الصرف بتأويل القبيلة (وإلى نوح) بالصرف وتأويل
الحى أو باعتبار الأصل لأنه اسم أبيهم الأكبر ، وقد ورد القرآن بهما صريحا . قال تعالى (ألا إن
نوحا كفروا بهم ألا بعدا لنوح) .

واعلم انه تعالى حكى عنه انه أمرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله كما ذكره من الانبياء ثم قال (قد جاءكم بينة من ربكم) وهذه الزيادة مذكورة في هذه القصة، وهي تدل على ان كل من كان قبله من الانبياء كانوا يذكرون الدلائل على صحة التوحيد والنسبة، لأن التقليد وحده لو كان كافياً لكانت تلك البينة ههنا لغوا، ثم بين أن تلك البينة هي الناقة فقال (هذه ناقة الله لكم آية) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) ذكروا انه تعالى لما أملاك عاداً قام ثمود مقامهم، وطال عمرهم وكثر نعمهم، ثم عصوا الله، وعبدوا الاصنام، فبعث الله اليهم صالحاً وكان منهم، فطالبوه بالمسجزة. فقال ماتريدون. فقالوا: تخرج معنا في عيدنا، ونخرج أصنامنا ونسأل إلهك ونسأل أصنامنا، فإذا ظهر أثر دعائك اتبعناك، وإن ظهر أثر دعائنا اتبعنا، فخرج معهم فسألوه أن يخرج لهم ناقة كبيرة من صخرة معينة، فأخذ موايقهم أنه ان فعل ذلك آمنوا قبلوا، فصلى ركعتين ودعا الله فتمحضت تلك الصخرة كما تمنحض الحامل، ثم انخرجت وخرجت الناقة من وسطها، وكانت في غاية الكبر وكان الماء عندهم قليلاً فجعلوا ذلك الماء بالكلية شرباً لها في يوم، وفي اليوم الثاني شرباً لكل القوم قال السدي: وكانت الناقة في اليوم التي تشرب فيه الماء تمر بين الجبلين فتعلوهما ثم تأتي قشرب فتحلب ما يكتفي الكلب، وكأنها كانت تصب اللبن صباً، وفي اليوم الذي يشربون الماء فيه لاتأنيهم وكان معها فصيل لها. فقال لهم صالح: يولد في شهركم هذا غلام يكون هلاككم على يديه، فذبح تسعة نفر منهم أبناءهم، ثم ولد العاشر فأبى أن يذبحه أبوه، فبنت نباتا سريعا، ولما كبر الغلام جلس مع قوم يصيرون من الشراب، فأرادوا ما يمزجونه به، وكان يوم شرب الناقة فواجدوا الماء، واشتد ذلك عليهم، فقال الغلام: هل لكم في أن أعقر هذه الناقة؟ فشد عليها، فلما بصرت به شدت عليه، فهرب منها إلى خلف صخرة فأحاشوها عليه، فلما مرت به تناولها فقرها فسقطت. فذلك قوله (فنادوا أصحابهم فتعاملى فمقر) وأظهروا حيثئذ كفرهم وعتوا عن أمر ربهم، فقال لهم صالح: إن آية العذاب أن تصبوا غداً حراً، واليوم الثاني صفرأ، واليوم الثالث سودأ، فلما صبحهم العذاب تمخلوا واستمعدوا.

إذا عرف هذا فنقول: اختلف العلماء في وجه كون الناقة آية. فقال بعضهم: إنها كانت آية بسبب خروجها بكاملها من الصخرة. قال القاضي: هذا إن صح فهو معجز من جهات: أحدها: خروجها من الجبل، والثانية كونها لا من ذكر وأثى، والثالثة كمال خلقها من غير تدريج.

(والقول الثاني) أنها إنما كانت آية لأجل أن لها شرب يوم، ولبيح ثمود شرب يوم، واستيفاء ناقة شرب أمة من الأمم عجيب، وكانت مع ذلك تأتي بما يليق بذلك الماء من

الكلاب والحشيش .

(والقول الثاني) أن وجه الإعجاز فيها أنهم كانوا في يوم شربها يعلبون منها القدر الذي يقوم لهم مقام الماء في يوم شربهم . وقال الحسن : بالمكس من ذلك ، فقال إنها لم تحلب قطرة لبن قط ، وهذا الكلام منافي لما تقدم .

(والقول الرابع) أن وجه الإعجاز فيها أن يوم مجيئها إلى الماء كان جميع الحيوانات تمتنع من الورد على الماء ، وفي يوم امتناعها كانت الحيوانات تأتي .
واعلم أن القرآن قد دل على أن فيها آية ، فأما ذكر أنها كانت آية من أي الوجوه فهو غير مذكور والعلم حاصل بأنها كانت معجزة من وجه ما لا محالة . والله أعلم .

(المسألة الثانية) قوله (هذه ناقة الله لكم آية) قوله (آية) نصب على الحال أي أشير إليها في حال كونها آية ، ولفظة (هذه) تتضمن معنى الإشارة ، و(آية) في معنى دالة . فلها جاز أن تكون حالا .
فان قيل : تلك الناقة كانت آية لكل أحد ، فلماذا خص أولئك الأقسام بها ؟ فقال (هذه ناقة الله لكم آية)

قلنا : فيه وجوه : أحدها : أنهم عابوها وغيرهم أخبروا عنها ، وليس الخبر كالعلمانية . وثانيها : لعله ثبت سائر المعجزات ، إلا أن القوم التمسوا منه هذه المعجزة فخصها على سبيل الاقتراح ، فأظهرها الله تعالى لهم ، ولهذا المعنى حسن هذا التخصيص .
فان قيل : ما الفائدة في تخصيص تلك الناقة بأنها ناقة الله ؟

قلنا : فيه وجوه : قيل أضافها إلى الله تشريفاً وتخصيصاً كقوله : بيت الله ، وقيل : لأنه خلقها بلا واسطة ، وقيل : لأنها لا مالك لها غير الله . وقيل : لأنها حجة الله على القوم .

ثم قال (فذرهما تأكل في أرض الله) أي الأرض أرض الله ، والناقة ناقة الله ، فذرهما تأكل في أرض ربها ، فليست الأرض لكم ولا ما فيها من النبات من إنباتكم ، ولا تمسوها بسوء ولا تضربوها ولا تطردوها ولا تقربوا منها شيئاً من أنواع الأذى . عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (يا عاقل أشقى الأولين عاقر ناقة صالح وأشقى الآخرين قاتلك)

ثم قال تعالى (واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد) قيل إنه تعالى لما أهلك عاداً عمر نمود بلادها ، وخطفوم في الأرض وكثروا وعمرها أعباراً طوالاً .

ثم قال (ويوبأكم في الأرض) أنزلكم ، والميؤأ : المئز من الأرض ، أي في أرض الحجر بين الحجاز والشام .

أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مَرَّسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ ﴿٧٥﴾ قَالَ
الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿٧٦﴾ فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوَاعَنْ أَمْرَ
رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ أَتِنَّا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٧٧﴾ فَأَخَذْتَهُمُ
الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ ﴿٧٨﴾ فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ
رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ ﴿٧٩﴾

ثم قال ﴿تخزون من سهولها قصورا﴾ أى تبوؤن القصور من سهولة الأرض ، فإن التصور
إنما يتنى من الطين واللبن والأجر ، وهذه الأشياء إنما تتخذ من سهولة الأرض (وتحتون من
الجبال يوتا) يريد تحتون يوتا من الجبال تسقفونها .
فان قالوا : علام انتصب يوتا ؟

قلنا : على الحال كما يقال : خط هذا الثوب قيصا وابر هذه القصة قيصا ، وهى من الحال
المقدرة ، لأن الجبل لا يكون بيتا فى حال النحت ، ولا الثوب والقصة قيصا ، وقيصا فى حال الخياطة
والبرى . وقيل : كانوا يسكنون السهول فى الصيف والجبال فى الشتاء ، وهذا يدل على أنهم كانوا
متنعمين مترفحين .

ثم قال ﴿فاذكروا آلاء الله﴾ يعنى قد ذكرت لكم بعض أقسام ما آتاكم الله من النعم ، وذكر
الكل طویل ، فاذكروا أتم بقولكم ما فيها (ولا تمثروا فى الأرض مفسدين) قيل المراد منه : النهى
عن عقر الناقة ، والأولى أن يحمل على ظاهره وهو المنع عن كل أنواع الفساد .

قوله تعالى ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا مِنْ أَمَنِ مَنَّهُمْ أَتَعْلَمُونَ
أَنَّ صَالِحًا مَرَّسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ قال الذين استكبروا إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ
كَافِرُونَ فعقروا الناقة وعتوا عن أمر ربهم وقالوا يا صالح اتنا بما تعدنا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ
فأخذتهم الرجفة فأصبحوا فى دارهم جاثمين فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربى ونصحت
لكم ولكن لا تحبون الناصحين ﴿

اعلم أنا ذكرنا أن الملاّ عبارة عن القوم الذين تمتلّى القلوب من هيبته، ومعنى الآية قال الملاّ وهم الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا، يريد المساكين الذين آمنوا به، وقوله (لن آمن منهم) يدلّ من قوله (للذين استضعفوا) لأنهم المؤمنون. واعلم أنه وصف أولئك الكفار بكونهم مستكبرين، ووصف أولئك المؤمنين بكونهم مستضعفين، وكونهم مستكبرين فعل استوجبوا به الذم، وكون المؤمنين مستضعفين معناه: أن غيرهم يستضعفهم ويستحقّرم، وهذا ليس فعلاً صادراً عنهم بل عن غيرهم، فهو لا يكون صفة ذم في حقهم، بل الذم عائد إلى الذين يستحقّرونهم ويستضعفونهم. ثم حكى تعالى أن هؤلاء المستكبرين سألوا المستضعفين عن حال صالح فقال المتضعفون نحن موثّقون مصدّقون بما جاء به صالح. وقال المستكبرون: بل نحن كافرون بما جاء به صالح، وهذه الآية من أعظم ما يحتاج به في بيان أن الفقر خير من الغنى، وذلك لأن الاستكبار إنما يتولّد من كثرة المال والجاه، والاستضعاف إنما يحصل من قلتهما، فبين تعالى أن كثرة المال والجاه حلّهم على الفرد، والاباء، والانكار، والكفر. وقلة المال والجاه حلّهم على الإيمان، والتصديق والافتقار، وذلك يدلّ على أن الفقر خير من الغنى.

ثم قال تعالى (فسقروا الناقة) قال الأزهرى: المقر عند العرب، كشف عروق البعير، ولما كان المقر سبياً للنحر أطلق المقر على النحر إطلاقاً لاسم السبب على السبب. واعلم أنه أسند المقر إلى جميعهم، لأنه كان برضاهم مع أنه ما يباشره إلا بعضهم، وقد يقال للقبيلة العظيمة: أتم فسلم كذا مع أنه مافله إلا واحد منهم.

ثم قال (وعتوا عن أمر ربهم) يقال: عتأ يعتو عتوا، إذا استكبر. ومنه يقال: جبار عات قال مجاهد: العتو الغلو في الباطل وفي قوله (عن أمر ربهم) وجهان: الأول: معناه استكبروا عن امتثال أمر ربهم وذلك الأمر هو الذى أوصله الله إليهم على لسان صالح عليه السلام وهو قوله (فذرّوها تأكل في أرض الله) الثانى: أن يكون المعنى وصدر عتوهم عن أمر ربهم، فكان أمر ربهم بتركها صار سبياً في إقدامهم على ذلك العتو، كما يقال: الممتنع متبوع (وقالوا يا صالح اتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين) وإنما قالوا ذلك، لأنهم كانوا يتكذّبين له في كل ما أخبر عنه من الوعد والوعيد.

ثم قال تعالى (فأخضتهم الرجفة) قال الفراء والزجاج: هى الزلزلة الشديدة. قال تعالى (يوم ترجف الأرض والجبال وكانت الجبال كثيباً مهيلاً) قال الليث: يقال رجف الشيء يرجف رجفا ورجفانا، كرجفان البعير تحت الرحل، وكما يرجف الشجر إذا أرجفته الريح.

ثم قال (فأصبحوا في دأرهم جامعين) يعنى في بلدكم ولذلك وجد الدار، كما يقال: دار الحرب

ومررت بدار البرازين ، وجمع في آية أخرى فقال (في ديارهم) لأنه أراد بالدار مالكل واحد منهم من منزله الخاص به. وقوله (جاثمين) قال أبو عبيدة : الجثوم للناس والطير ، بمنزلة البروك للابل ، لجثوم الطير هو وقوعه لاحقاً بالأرض في حال سكونه بالليل ، والمعنى : أنهم أصبحوا جاثمين غامدين لا يتحركون موتى ، يقال : الناس جثم . أى قعود لا حراك بهم ولا يحسون بشئ ، ومنه المجثمة التي جاء النهي عنها ، وهي البجعة التي تربط لترى ، ثبت أن الجثوم عبارة عن السكون والخمود ، ثم اختلقوا ، فمنهم من قال : لما سمعوا الصيحة العظيمة تقطعت قلوبهم وماتوا جاثمين على الركب ، وقيل بل سقطوا على وجوههم ، وقيل وصلت الصاعقة اليهم فاحترقوا وصاروا كالرماد . وقيل : بل عند نزول العذاب عليهم سقط بعضهم على بعض ، والكل متقارب . وهنا سؤالات :

(السؤال الأول) أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم قالوا (يا صالح اتقنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين) قال تعالى (فأخذتهم الرجفة) والفاء التعقيب وهذا يدل على أن الرجفة أخذتهم عقيب ماذكروا ذلك الكلام وليس الأمر كذلك ، لأنه تعالى قال في آية أخرى (قل تمتعوا في داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب)

والجواب : أن الذي يحصل عقيب الشيء بمدة قليلة قد يقال فيه أنه حصل عقيب فوال السؤال (السؤال الثاني) طعن قوم من الملحدين في هذه الآيات بأن ألفاظ القرآن قد اختلفت في حكاية هذه الواقعة ، وهي الرجفة والطاغية والصيحة ، وزعموا أن ذلك يوجب التناقض .

والجواب : قال أبو مسلم : الطاغية . اسم لكل ما تجاوز حده سواء كان حيواناً أو غير حيوان وألحق الماء به للبالغة ، فالمسلمون يسمون الملك العاق بالطاغية والطاغوت . وقال تعالى (إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى) ويقال : طغى طغياناً وهو طاغ وطاغية . وقال تعالى (كذبت ثمود بطغواها) وقال في غير الحيوان (إنا لما طغى الماء) أى غلب وتجاوز عن الحد ، وأما الرجفة ، فهي الزلزلة في الأرض ، وهي حركة خارجة عن المعتاد ، فلم يعد إطلاق اسم الطاغية عليها ، وأما الصيحة ، فالتأليب أن الزلزلة لا تنفك عن الصيحة العظيمة الماتلة . وأما الصاعقة ، فالتأليب أنها الزلزلة وكذلك الزجرة قال تعالى (فأنما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة) فبطل ماقاله الطاعن .

(السؤال الثالث) أن القوم قد شاهدوا خروج الناقة عن الصخرة وذلك معجزة قاهرة تقرب حال المكلفين عند مشاهدة هذه المعجزة من الإلجاء ، وأيضاً شاهدوا أن الماء الذي كان شرباً لكل أولئك الأقوام في أحد اليومين ، كان شرباً لتلك الناقة الواحدة في اليوم الثاني ، وذلك أيضاً معجزة قاهرة ، ثم إن القوم لما نحروها ، وكان صالح عليه السلام قد توعدهم بالعذاب الشديد إن

وَلَوْ طَأَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ

الْعَالَمِينَ ﴿٨٠﴾

نحروها ، فلما شاهدوا بعد إقدامهم على نحرها آثار العذاب ، وهو ما يروى أنهم أحرقوا في اليوم الأول ، ثم اصفروا في اليوم الثاني ، ثم اسودوا في اليوم الثالث ، فع مشاهدة تلك المعجزات القاهرة في أول الأمر ، ثم شاهدوا نزول العذاب الشديد في آخر الأمر ، هل يحتمل أن يبقى العاقل مع هذه الأحوال مصراً على كفره غير تائب منه ؟

والجواب الأول أن يقال : إنهم قبل أن شاهدوا تلك العلامات كانوا يكذبون صالحاً في نزول العذاب ، فلما شاهدوا العلامات خرجوا عند ذلك عن حد التكليف ، وخرجوا عن أن تكون توبتهم مقبولة .

ثم قال تعالى ﴿ فتولى عنهم ﴾ وفيه قولان : الأول : أنه تولى عنهم بعد أن ماتوا ، والدليل عليه أنه تعالى قال ﴿ فأصبحوا في دأرهم جائعين فتولى عنهم ﴾ والفاء تدل على التحقيق ، فدل على أنه حصل هذا التولى بعد جوعهم . والثاني : أنه عليه السلام تولى عنهم قبل موتهم ، بدليل : أنه غاطب القوم . وقال ﴿ يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربِّي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين ﴾ وذلك يدل على كونهم أحياء من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه قال لهم ﴿ يا قوم ﴾ والأموات لا يوصفون بالقوم ، لأن اشتقاق لفظ القوم من الاستقلال بالقيام ، وذلك في حق الميت مفقود . والثاني : أن هذه الكلمات خطاب مع أولئك وخطاب الميت لا يجوز . والثالث : أنه قال ﴿ ولكن لا تحبون الناصحين ﴾ فيجب أن يكونوا بحيث يصح حصول المحبة فيهم ، ويمكن أن يجاب عنه فقول : قد يقول الرجل لصاحبه وهو ميت وكان قد نصحه ، فلم يقبل تلك النصيحة حتى ألقى نفسه في الهلاك ، يأخى منذ لم نصحتك ، فلم يقبل وكم منتهك فلم تمتنع ، فكذا ههنا ، والفائدة في ذكر هذا الكلام إما لأن يسمعه بعض الأحياء فيمتدبه وينزجر عن مثل تلك الطريقة . وإما لأجل أنه احترق قلبه بسبب تلك الواقعة . فاذا ذكر ذلك الكلام فرجت تلك القضية عن قلبه . وقيل : يخف عليه أثر تلك المصيبة ، وذكروا جواباً آخر ، وهو : أن صالحاً عليه السلام غاطبهم بعد كونهم جائعين ، كأن نسينا عليه الصلاة والسلام غاطب قتل بدر . فقيل : تتكلم مع هؤلاء الجيف . فقال « ما أستمع منهم لكنهم لا يقدرّون على الجواب »

قوله تعالى ﴿ ولو طأ إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين ﴾

إِنَّكُمْ تَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿٨١﴾

اعلم ان هذا هو القصة الرابعة . قال التحويون : إنما صرف لوط ونوح لحفته ، فانه مركب من ثلاثة أحرف ، وهو ساكن الوسط (أتأتون الفاحشة) أفعلون السين المتبادية في القبح ؟ وفي قوله (ماسبقكم بها من أحد من العالمين) وفيه بحثان :

(البحث الأول) قال صاحب الكشف (من) الأولى زائدة لتوكيد النفي ، وإفادة معنى الاستغراق والثانية للتبويض .

فان قيل : كيف يجوز أن يقال (ماسبقكم بها من أحد العالمين) مع ان الشهوة داعية إلى ذلك العمل أبداً ؟

والجواب : أنا نرى كثيرا من الناس يستقدر ذلك العمل ، فاذا جاز في الكثير منهم استغذاره لم يبعد أيضا انقضاه كثير من الاعصار بحيث لا يقدم أحد من أهل تلك الاعصار عليه ، وفيه وجه آخر ، وهو أن يقال : لهم بكيتهم أقبلوا على ذلك العمل ، والاقبال بالكلية على ذلك العمل مما لم يوجد في الاعصار السابقة . قال الحسن : كانوا ينسكبون الرجال في أدبارهم ، وكانوا لا ينسكبون إلا للزنا . وقال عطاء عن ابن عباس : استحکم ذلك فيهم حتى فعل بعضهم ببعض .

(البحث الثاني) قوله (ماسبقكم) يجوز أن يكون مستأنفا في التوبيخ لهم ، ويجوز أن يكون صفة الفاحشة ، كقوله تعالى (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار) وقال الشاعر .

ولقد أمر على اللثم يسنى

ثم قال «أنتم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم مسرفون» وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ نافع وحفص عن عاصم (إنكم) بكسر الالف ومذهب نافع أن يكتبني بالاستفهام بالأولى من الثاني في كل القرآن . وقرأ ابن كثير (أنكم) بهززة غير معدودة وبين الثانية ، وقرأ أبو عمرو بهززة معدودة بالتخفيف ، وبين الثانية والباقيون بهزتين على الأصل . قال الواحدي من استفهم كان هذا استفهاما معناه الإنكار لقوله (أتأتون الفاحشة) وكل واحد من الاستفهامين جملة مستقلة لا تحتاج في تمامها إلى شيء .

(المسألة الثانية) قوله (شهوة) مصدر . قال أبو زيد شهى يشهى شهوة واتصاها على المصدر ، لأن قوله (أتأتون الرجال) معناه أتشتبون شهوة ؟ وإن شئت قلت انها مصدر وقع موقع الحال .

(المسألة الثالثة) في بيان الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل .

اعلم ان قبح هذا العمل كالامر المقرر في الطباع ، فلا حاجة فيه إلى تمديد الوجوه على التفصيل ثم نقول موجبات القبح فيه كثيرة : أولها : ان أكثر الناس يمتزجون عن حصول الولد ، لأن حصوله يحمل الانسان على طلب المال وإتباع النفس في الكسب ، إلا أنه تعالى جعل الوقاع سببا لحصول اللذة العظيمة ، حتى ان الانسان يطلب تلك اللذة يقدم على الوقاع ، وحينئذ يحصل الولد شاء أم أبى ، وبهذا الطريق يبقى النسل ولا ينقطع النوع ، فوضع اللذة في الوقاع ، كشيء الانسان الذي وضع الفخ لبعض الحيوانات ، فانه لا بد وان يضع في ذلك الفخ شيئا يشتهي ذلك الحيوان حتى يصير سببا لوقوعه في ذلك الفخ ، فوضع اللذة في الوقاع يشبه وضع الشيء الذي يشتهي الحيوان في الفخ ، والمقصود منه إبقاء النوع الانساني الذي هو أشرف الأنواع .

إذا ثبت هذا فنقول : لو تمكن الانسان من تحصيل تلك اللذة بطريق لا تنفض إلى الولد ، لم تحصل الحكمة المطلوبة ، ولأدى ذلك إلى اقطاع النسل ، وذلك على خلاف حكم الله ، فوجب الحكم بتحريمه قطعاً ، حتى تحصل تلك اللذة بالطريق المفضي إلى الولد .

(والوجه الثاني) وهو أن الذكورة مظنة الفعل ، والأنوثة مظنة الانفعال ، فإذا صار الذكر منفعلاً ، والاثني فاعلاً ، كان ذلك على خلاف مقتضى الطبيعة ، وعلى عكس الحكمة الالهية .

(والوجه الثالث) الاشتغال بمحض الشهوة تشبه بالبهيمة ، وإذا كان الاشتغال بالشهوة يفيد فائدة أخرى سوى قضاء الشهوة ، فليكن قضاء الشهوة من المرأة يفيد فائدة أخرى سوى قضاء الشهوة ، وهو حصول الولد وإبقاء النوع الانساني الذي هو أشرف الأنواع . فأما قضاء الشهوة من الذكر فانه لا يفيد إلا مجرد قضاء الشهوة ، فكان ذلك تشبهاً بالبهائم ، وخروجاً عن الغريزة الانسانية ، فكان في غاية القبح .

(والوجه الرابع) هب ان الفاعل يلتذ بذلك العمل ، إلا انه يبقى في إيجاب العار العظيم ، واليبس الكامل بالمفعول على وجه لا يزول ذلك العيب عنه أبداً لدهر ، والماعل لا يرضى لأجل لذة خسية منقضية في الحال ، إيجاب العيب الدائم الباقي بالغير .

(والوجه الخامس) انه عمل يوجب استحكام العداوة بين الفاعل والمفعول ، وربما يؤدي ذلك إلى اقدام المفعول على قتل الفاعل لأجل انه ينفر طبعه عند رؤيته ، أو على إيجاب انكائه بكل طريق يقدر عليه . أما حصول هذا العمل بين الرجل والمرأة ، فانه يوجب استحكام الألفة والمودة وحصول المصالح الكبيرة ، كما قال تعالى (خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة)

وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ

يَتَطَهَّرُونَ ﴿٨٢﴾

(والوجه السادس) انه تعالى أودع في الرحم قوة شديدة الجذب للنبي ، فاذا واقع الرجل المرأة قوى الجذب ، فلم يبق شيء من المني في المجارى إلا وينفصل . أما إذا واقع الرجل فلم يحصل في ذلك العضو المئين من المفعول قوة جاذبة للنبي ، وحينئذ لا يكل الجذب ، فيبقى شيء من أجزاء المني في تلك المجارى ، ولا ينفصل ، ويعفن ويفسد ويتولد منه الاورام الشديدة والاسقام العظيمة وهذه قائمة لا يمكن معرفتها إلا بالقوانين الطبية ، فهذه هي الوجوه الموجبة لقيح هذا العمل ورأيت بعض من كان ضعيفا في الدين يقول : انه تعالى قال (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) وذلك يقتضى حل وطء المملوك مطلقا سواء كان ذكرا أو أنثى قال : ولا يمكن أن يقال انا نخصص هذا المصوم بقوله تعالى (أتأتون الذكران من المالمين) وقوله (أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من المالمين) قال لأن هاتين الآيتين كل واحد منهما أهم من الأخرى من وجه ، وأخص من وجه ، وذلك لأن المملوك قد يكون ذكرا ، وقد يكون أنثى ، وأيضا الذكر قد يكون مملوكا ، وقد لا يكون مملوكا ، وإذا كان الأمر كذلك لم يكن تخصيص إحداهما بالأخرى أولى من العكس ، والترجيح من هذا الجانب ، لأن قوله (إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) شرع محمد ، وقصة لوط ، شرع سائر الأنبياء ، وشرع محمد عليه الصلاة والسلام أولى من شرع من تقدمه من الأنبياء ، وأيضا الأصل في المنافع والملاذ الحل ، وأيضا الملك مطلق للتصرف . فقل له الاستدلال إنما يقبل في موضع الاحتمال ، وقد ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد حرمة هذا العمل ، والمبالغة في المنع منه ، والاستدلال إذا وقع في مقابلة النقل المتواتر ، كان باطلا .

ثم قال تعالى حكاية عن لوط انه قال لهم (بل أنتم قوم مسرفون) والمعنى كأنه قال لهم : أنتم مسرفون في كل الاعمال ، فلا يبعد منكم أيضا إقدامكم على هذا الاسراف .

ثم قال تعالى ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ والمراد منه أخرجوا لوطا وأتباعه ، لأنه تعالى في غير هذه السورة قال (أخرجوا آل لوط من قريبتكم إنهم أناس يتطهرون) ولأن الظاهر أنهم إنما سمعوا في إخراج من نهاهم عن العمل الذي يشبهونه ويريدونه ، وذلك انتهى ليس إلا لوطا وقومه ، وفي قوله (يتطهرون) وجوه : الأول :

فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ ۝٨٣ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا
فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ ۝٨٤

أن ذلك العمل تصرف في موضع الجاسة ، فمن تركه فقد تطهر . والثاني : أن البعد عن الآثم يسمى طهارة فقوله (يتطهرون) أى يتباعدون عن المعاصي والآثام . الثالث : أنهم إنما قالوا (أناس يتطهرون) على سبيل السخرية بهم وتطهرهم من الفواحش ، كما يقول الشيطان من الفسقة لبعض الصالحين إذا وعظهم : ابعثوا عنا هذا المتكسِف وأرجمونا من هذا المزهَّد .

قوله تعالى ﴿ فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ ﴾

اعلم أن قوله ﴿ فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ ﴾ يحتمل أن يكون المراد من أهله أنصاره وأتباعه الذين قبلوا دينه ويحتمل أن يكون المراد المتصلين به بالنسب . قال ابن عباس : المراد ابتاه . وقوله ﴿ إِلَّا امْرَأَتَهُ ﴾ أى زوجته . يقال : امرأة الرجل بمعنى زوجته . ويقال : رجل المرأة بمعنى زوجها لأن الزوج بمنزلة المالك لها ، وليست المرأة بمنزلة المالك للرجل ، فإذا أضيفت إلى الرجل بالاسم العام ، عرفت الزوجية وملك التكاح ، والرجل إذا أضيف إلى المرأة بالاسم العام ، تعرف الزوجية . وقوله ﴿ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ ﴾ يقال : غبر الشيء يغبر غبورا ، إذا مكث وبقي . قال الهذلي :

فغبرت بعدهم بعيش ناصب وأعال أتى لاحق مستبغ

يعنى بقيت فعنى الآية : أنها كانت من الغابرين عن النجاة . أى من الذين بقوا عنها ولم يدركوا النجاة . يقال فلان غبر هذا الأمر . أى لم يدركه ، ويجوز أن يكون المراد أنها لم تسر مع لوط وأهله ، بل تخلفت عنه وقيت في ذلك الموضع الذى هو موضع العذاب .

ثم قال ﴿ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا ﴾ يقال : مطرت السماء وأمطرت ، والأول أفصح ، وأمطرم ، مطرا وعدذابا ، وكذلك أمطر عليهم ، والمراد أنه تعالى أمطر عليهم حجارة من السماء بدليل أنه تعالى قال في آية أخرى ﴿ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ ﴾

ثم قال ﴿ فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ظاهر هذا اللفظ وإن كان مخصوصا بالرسول عليه السلام إلا أن المراد سائر المكلفين ليعتبروا بذلك فيزجرُوا .

فان قيل : كيف يعتبرون بذلك ، وقد أمنوا من عذاب الاستئصال ؟

وَإِلَى مَدِينِ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ٨٥

قلنا : إن عذاب الآخرة أعظم وأدوم من ذلك ، فندسماع هذه القصة يذكرون عذاب الآخرة مؤبدة على عذاب الاستئصال ، ويكون ذلك جزاء وتحذيرا .

(المسألة الثانية) مذهب الشافعي رضي الله عنه : أن اللواطة توجب الحد . وقال أبو حنيفة : لا توجبه . وللشافعي رحمه الله : أن يحتاج بهذه الآية من وجوه : الأول : أنه ثبت في شريعة لوط عليه السلام رجم اللوطي ، والأصل في الثابت البقاء ، إلا أن يظهر طريان الناسخ ، ولم يظهر في شرع محمد عليه الصلاة والسلام ناسخ هذا الحكم ، فوجب القول ببقائه . الثاني : قوله تعالى (وأولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) قد بينا في تفسير هذه الآية أنها تدل على أن شرع من قبلنا حجة علينا . والثالث : أنه تعالى قال (فانظر كيف كان عاقبة المجرمين) والظاهر أن المراد من هذه العاقبة ماسبق ذكره وهو إزال الحجر عليهم . ومن المجرمين ، الذين يعملون عمل قوم لوط ، لأن ذلك هو المذكور السابق فينصرف إليه ، فصار تقدير الآية : فانظر كيف أمطر الله الحجارة على من يعمل ذلك العمل المخصوص ، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب ، يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ، فهذه الآية تقتضي كون هذا الجرم المخصوص علة لحصول هذا الزاجر المخصوص ، وإذا ظهرت العلة ، وجب أن يحصل هذا الحكم أيها حصلت هذه العلة .

قوله تعالى «وإلى مدین آخاهم شعيباً قال یا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءكم بينة من ربكم فآوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين»

اعلم أن هذا هو القصة الخامسة ، وقد ذكرنا أن التقدير (وأرسلنا إلى مدین آخاهم شعيباً) وذكرنا أن هذه الآخرة كانت في النسب لا في الدين ، وذكرنا الوجوه فيه ، واختلقوا في مدین . وقيل : أنه اسم البلد ، وقيل : إنه اسم القبيلة بسبب أنهم أولاد مدین بن إبراهيم عليه السلام ، ومدین صار

اسما للقبيلة، كما يقال: بكر وتيم، وشعيب من أولاده، وهو: شعيب بن نوب بن مدین بن ابراهیم خلیل الرحمن.

واعلم أنه تعالى حکى عن شعيب أنه أمر قومه فی هذه الآية بأشیاء: الأول: أنه أمرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غیر الله، وهذا أصل معتبر فی شرائع جمیع الانبیاء. قال (اعبدوا الله مالکم من إله غیره) والثانی: أنه ادعی النبوة فقال (قد جاء تکم بینه من ربکم) ويجب أن یکون المراد من البینه ههنا المعجزة، لأنه لا یدل مدعی النبوة منها، وإلا لکان متنبئا لانیاء، فهذه الآية دلت علی أنه حصلت له معجزة دالة علی صدقه. فاما أن تلك المعجزة من أى الأنواع كانت فلیس فی القرآن دلالة علیها، کما لم یحصل فی القرآن الدلالة علی کثیر من معجزات رسولنا. قال صاحب الکشاف: ومن معجزات شعيب: أنه دفع إلی موسى عصاه، وتلك العصا حاربت التین، وأیضا قال لموسى: ان هذه الأغنام تلد أولادا فیها سواد ویاض، وقد وهبتا منک، فكان الأمر کما أخبر عنه. ثم قال: وهذه الأحوال كانت معجزات لشعيب علیہ السلام، لأن موسى فی ذلك الوقت ما ادعی الرسالة.

واعلم أن هذا الكلام بناء علی أصل مختلف بین أصحابنا، و بین المعتزلة. وذلك لأن عندنا أن الذى یصیر نیاء ورسولا بعد ذلك، یجوز أن یتضح الله علیه أنواع المعجزات قبل إیصال الوحى، ویسمى ذلك إرهاسا للنبوة، فهذا الإرهاس عندنا جائز، وعند المعتزلة غیر جائز، فالأحوال التى حکاها صاحب الکشاف هی عندنا إرهاسات لموسى علیه السلام، وعند المعتزلة معجزات لشعيب لما أن الإرهاس عندهم غیر جائز. والثالث: انه قال (فأوفوا الکیل والمیزان)

واعلم أن عادة الانبیاء علیهم السلام إذا رأوا قومهم مقلین علی نوع من أنواع المفاسد اقبالا أكثر من إقبالهم علی سائر أنواع المفاسد بدأوا بمتهم عن ذلك النوع، وكان قوم شعيب مشغوفین بالخنس والتطیف، فلهذا السبب بدأ بذكر هذه الواقعة فقال (فأوفوا الکیل والمیزان) وههنا سؤالان:

(السؤال الأول) الفاء فی قوله (فأوفوا) توجب أن تكون للأمر بإیفاء الکیل کالمعلول والنتیجة عما سبق. ذكره وهو قوله (قد جاء تکم بینه من ربکم) فكیف الوجه فیه؟

والجواب: كأنه یقول الخنس والتطیف عبارة عن الخیالة بالشئ القلیل. وهو أمر مستفح فی العقول، ومع ذلك قد جاءت البینه والشریعة الموجبة للحرمة، فلم یبق لکم فیہ عنر (فأوفوا الکیل)

وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ
وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَآذَكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُكُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

(السؤال الثاني) كيف قال الكيل والميزان ، ولم يقل المكيال والميزان كما في سورة هود؟
والجواب : أراد بالكيل آلة الكيل ، وهو المكيال ، أو يسمى ما يكال به بالكيل ، كما يقال
العيش لما يعاش به . والرابع : قوله (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) والمراد أنه لما منع قومه من
البخس في الكيل والوزن منهم بعد ذلك من البخس والتنقيص بجميع الوجوه ، ويدخل فيه المنع
من النصب والسرقة ، وأخذ الرشوة ، وقطع الطريق . واتزاع الأموال بطريق الحيل . والخامس :
قوله (ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها) وذلك لأنه لما كان أخذ أموال الناس بغير رضاها
يوجب المنازعة والخسومة ، وهما يوجبان الفساد ، لا جرم قال بعده (ولا تفسدوا في الأرض
بعد إصلاحها) وقد سبق تفسير هذه الكلمة ، وذكرها فيه وجوها قليل (ولا تفسدوا في الأرض
بعد إصلاحها) بأن قدموا على البخس في الكيل والوزن ، لأن ذلك يقيم الفساد . وقيل : أراد به
المنع من كل ما كان فسادا حلا للفظ على عموم . وقيل : قوله (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) منع
من مفساد الدنيا وقوله (ولا تفسدوا في الأرض) منع من مفساد الدين حتى تكون الآية جامعة
للنهي عن مفساد الدنيا والدين ، واختلفوا في معنى (بعد إصلاحها) قيل : بعد أن صلحت الأرض
بمجيء النبي بعد أن كانت فاسدة بخلوها منه ، قهام عن الفساد ، وقد صارت سالحة . وقيل : المراد
أن لا تفسدوا بعد أن أصلحها الله بتكثير النعم فيهم ، وحاصل هذه التكاليف الحقة يرجع إلى
أصلين العظيم لأمر الله ، ويدخل فيه الإقرار بالتوحيد والنبوة ، والشفقة على خلق الله ، ويدخل
فيه ترك البخس ، وترك الإفساد ، وحاصلها يرجع إلى ترك الإيذاء ، كأنه تعالى يقول : إيصال النفع
إلى الكل متعذر . وأما كف الشر عن الكل فمكن ، ثم إنه تعالى لما ذكر هذه الحسة . قال (ذلكم)
وهو إشارة إلى هذه الحسة ، والمعنى : خير لكم في الآخرة إن كنتم مؤمنين بالآخرة والمراد : أترك
البخس وترك الإفساد خير لكم في طلب المال في المعنى لأن الناس إذا علوا منكم الوفاء والصدق
والأمانة ، وغبوا في المعاملات معكم ، فكثرت أموالكم (إن كنتم مؤمنين) أي إن كنتم
مصدقين لي في قولي .

قوله تعالى «ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به ويغونها

الْمُفْسِدِينَ ۝٨٦ وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ۝٨٧

عرجا واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين وإن كان طائفة منكم آمنوا بالذي أرسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين ﴿اعلم أن شيعيا عليه السلام ضم إلى ما تقدم ذكره من التكاليف الحسنة أشياء. فالأول: أنهم منعهم من أن يقتعدوا على طرق الدين ومناهج الحق، لأجل أن يمتنعوا الناس عن قوله وفي قوله (ولا تقتعدوا بكل صراط) قولان: الأول: يحمل الصراط على الطريق الذي يسلكه الناس. روى أنهم كانوا يجلسون على الطرقات ويخوفون من آمن بشيعة عليه السلام. والثاني: أن يحمل الصراط على مناهج الدين، قال صاحب الكشف (ولا تقتعدوا بكل صراط) أي ولا تقتعدوا بالشیطان في قوله (لا تقتعدن لهم صراطك المستقيم) قال والمراد بالصراط كل ما كان من مناهج الدين، والدليل على أن المراد بالصراط ذلك قوله (وتصدون عن سبيل الله) وقوله (بكل صراط) يقال قعد له مكان كذا وعلى مكان كذا، وفي مكان كذا، وهذه الحروف تتعاقب في هذه المواضع لتقارب معانيها، فأنك إذا قلت قعد بمكان كذا، قالبا للالصاق، وهو قد التصق بذلك المكان،

وأما قوله (توعدون) فحله وعمل ما عطف عليه النصب على الحال، والتقدير: ولا تقتعدوا موعدين ولا صادين عن سبيل الله ولا أن تبغوا عرجا في سبيل الله، والحاصل: أنه نهاهم عن القعود على صراط الله حال الاشتغال بأحد هذه الأمور الثلاثة. واعلم أنه تعالى لما عطف بعض هذه الثلاثة على البعض. وجب حصول المتغايرة بينها فقوله (توعدون) يحصل بذلك إزلال المضار بهم وأما الصد، فقد يكون بالإبعاد بالمضار، وقد يكون بالوعد بالمنافع بما لو تركه، وقد يكون بأن لا يمكنه من الذهاب إلى الرسول ليسمع كلامه.

أما قوله (وتبغونها عرجا) فالمراد القاء الشكوك والشبهات والمراد من الآية أن شيعيا منع القوم من أن يمتنعوا الناس من قبول الدين الحق بأحد هذه الطرق الثلاثة. وإذا تأملت علمت أن أحدا لا يمكنه منع غيره من قبول مذهب أو مقالة إلا بأحد هذه الطرق الثلاثة.

ثم قال (واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم) والمقصود منه أنهم إذا تذكروا كثرة إنعام الله عليهم فالظاهر أن ذلك يحمله على الطاعة والبعد عن المعصية، قال الزجاج: وهذا الكلام يحتمل ثلاثة أوجه، كثر عددهم بعد القلة، وكثرتهم بالنبي بعد الفقر، وكثرتهم بالقدر بعد الضعف، ووجه

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ ٨٨ قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ ٨٩

ذلك أنهم إذا كانوا قراء أو ضعفاء فهم بمنزلة القليل ، في أنه لا يحصل من وجودهم قوة وشوكة . فاما تكثير عددهم بعد الفلة ؛ فهو أن مدين بن إبراهيم تزوج رثيا بنت لوط ، فولدت حتى كثر عددهم .

ثم قال بعده (وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين) والمعنى تذكروا عاقبة المفسدين ومالحقهم من الخزي والنكال ، ليصير ذلك زاجرا لكم عن المصيان والفساد ، بقوله (واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم) المقصود منه أنهم إذا تذكروا نعم الله عليهم اتقادوا وأطاعوا ، وقوله (وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين) المقصود منه أنهم إذا عرفوا أن عاقبة المفسدين المتمردين ليست إلا الخزي والنكال ، احترزوا عن الفساد والمصيان وأطاعوا ، فكان المقصود من هذين الكلامين حملهم على الطاعة بطريق الترغيب أولا والترهيب ثانياً .

ثم قال (وإن كان طائفة منكم آمنوا بالذي أرسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا) والمقصود منه تسلية قلوب المؤمنين وزجر من لم يؤمن ، لأن قوله (فاصبروا) تهديد ، وكذلك قوله (حتى يحكم الله بيننا) والمراد إعلاء درجات المؤمنين ، وإظهار هوان الكافرين ، وهذه الحالة قد تظهر في الدنيا فان لم تظهر في الدنيا فلا بد من ظهورها في الآخرة .

ثم قال (وهو خير الحاكمين) يعني أنه حاكم منزع عن الجور والميل والحيف ، فلا بد وأن يخص المؤمن التقي بالدرجات العالية ، والكافر الشقي بأنواع العقوبات ، ونظيره قوله (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض)

قوله تعالى «قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا قال أولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد إذ

نجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علماً على الله توكلنا ربنا افض بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاضلين

اعلم أن شعباً لما قررتك الكلمات قال (الذين استكبروا) وأنفوا من تصديقه وقبول قوله لابد من أحد أمرين : إما أن نخرجك ونخرج أتباعك من هذه القرية . وإما أن نعود إلى ملتنا ، والاشكال فيه أن يقال : إن قولهم (أو لتعودن في ملتنا) يدل على أنه عليه السلام كان على ملتهم التي هي الكفر ، فهذا يقتضى أنه عليه السلام كان كافراً قبل ذلك ، وذلك في غاية الفساد ، وقوله (قد اقترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم) يدل أيضاً على هذا المعنى .

والجواب من وجوه : الأول : أن أتباع شعيب كانوا قبل دخولهم في دينه كفاراً لخطابوا شعبياً بخطاب أتباعه وأجروا عليه أحكامهم . الثاني : أن رؤسائهم قالوا ذلك على وجه التليس على العوام يرمون أنه كان منهم ، وأن شعبياً ذكر جوابه على وفق ذلك الأيام . الثالث : أن شعبياً في أول أمره كان يخفي دينه ومذهبه ، فتوهموا أنه كان على دين قومه . الرابع : لا يبعد أن يقال : إن شعبياً كان على شريعتهم ، ثم إنه تعالى نسخ تلك الشريعة بالوحي الذي أوحاه إليه . الخامس : المراد من قوله (أو لتعودن في ملتنا) أى لتصيرن إلى ملتنا فوقع العود بمعنى الابتداء . يقول العرب : قد عاد إلى من فلان مكروه ، يريدون قد صار إلى منه المكروه ابتداءً . قال الشاعر :

فإن تكن الأيام أحسن مدة إلى فقد عادت لمن ذنوب

أراد فقد صارت لمن ذنوب ، ولم يرد أن ذنوباً كانت لمن قبل الاحسان ، ثم انه تعالى بين أن القوم لما قالوا ذلك . أجاب شعيب عليه السلام عن كلامهم بوجهين : الأول : قوله (ولو كنا كارهين) الهمة للاستفهام ، والواو واو الحال . تقديره : أتعيدوننا في ملتكم في حال كراهتنا ، ومع كوننا كارهين : الثاني : قوله (قد اقترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها) والجواب الأول يجرى مجرى الرمز في أنه لا يعود إلى ملتهم ، وهذا الجواب الثاني تصريح بأنه لا يفعل ذلك فقال : إنه إن فعلنا ذلك فقد اقترينا على الله . وأصل الباب في النبوة والرسالة صدق اللهجة ، والبراءة عن الكذب ، فالعود في ملتكم يطل النبوة ، ويزيل الرسالة . وقوله (إذ نجانا الله منها) فيه وجوه : الأول : معنى (إذ نجانا الله منها) علنا بقبحه وفساده ، ونصب الأدلة على أنه باطل . الثاني : أن المراد أن الله نجى قومه من تلك الملة ، إلا أنه نظر نفسه في جملتهم ، وإن كان بريئاً منه إجراء الكلام على حكم التغليب . والثالث : أن القوم أوهموا أنه كان على ملتهم ، أو اعتقدوا أنه كان كذلك . فقوله (بعد إذ نجانا الله منها) أى حسب معتقدكم وزعمكم .

أما قوله (وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله) .

فاعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية على أنه تعالى قد يشاء الكفر ، والمعتزلة يتمسكون بها على أنه تعالى لا يشاء إلا الخير والصلاح . أما وجه استدلال أصحابنا بهذه ، فمن وجهين : الأول : قوله (إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها) يدل على أن المنجي من الكفر هو الله تعالى ، ولو كان الإيمان يحصل بخلق العبد ، لكانت النجاة من الكفر تحصل للإنسان من نفسه ، لا من الله تعالى ، وذلك على خلاف مقتضى قوله (بعد إذ نجانا الله منها) الثاني : أن معنى الآية أنه ليس لنا أن نعود إلى ملتكم إلا أن يشاء الله أن يعيدنا إلى تلك الملة ، ولما كانت تلك الملة كفراً ، كان هذا تجوزاً من شعيب عليه السلام أن يبيدكم إلى الكفر ، فكاد هذا يكون تصريحاً من شعيب بأنه تعالى قد شاء رد المسلم إلى الكفر ، وذلك غير مذهبننا . قال الواحدي : ولم تزل الأنبياء والأكابر يخافون العاقبة وانقلاب الأمر . ألا ترى إلى قول الخليل عليه السلام (واجنبي وبني أن نعبد الأصنام) وكثيراً ما كان محمد عليه الصلاة والسلام يقول «يا مقلب القلوب والأبصار ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك» وقال يوسف (توفني مسلماً) أجابت المعتزلة عنه من وجوه : الأول : أن قوله ليس لنا أن نعود إلى تلك الملة إلا أن يشاء الله أن يعيدنا إليها بقضية شرطية ، وليس فيها بيان أنه تعالى شاء ذلك أو ما شاء . والثاني : أن هذا مذكور على طريق التبعيد ، كما يقال : لا أفعل ذلك إلا إذا ابيض القار ، وشاب الغراب : فعلق شعيب عليه السلام عوده إلى ملتهم على مشيئته . ومن المعلوم أنه لا يكون نصاً لذلك أصلاً . فهو على طريق التبعيد ، لا على وجه الشرط . الثالث : أن قوله (إلا أن يشاء الله) ليس فيه بيان أن الذي شاءه الله ما هو ، فنحن نحمله على أن المراد إلا أن يشاء الله ربنا بأن يظهر هذا الكفر من أنفسنا إذا أكرهتمونا عليه بالقتل ، وذلك لأن عند الإكراه على إظهار الكفر بالقتل يجوز إظهاره ، وما كان جائزاً كان مراداً لله تعالى ، وكون الضمير أفضل من الاظهار ، لا يخرج ذلك الاظهار من أن يكون مراداً لله تعالى ، كما أن المسح على الخفين مراد الله تعالى وإن كان غسل الرجلين أفضل . الرابع : أن قوله (لنخرجنك يا شعيب) المراد الاخراج عن القرية ، فيحمل قوله (وما يكون لنا أن نعود فيها) أي القرية ، لأنه تعالى قد كان حرم عليه إذا أخرجوه عن القرية ، أن يعود فيها إلا باذن الله ومشيئته . الخامس : أن نقول يجب حمل المشيئة ههنا على الأمر ، لأن قوله (وما كان لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله) معناه : أنه إذا شاء كان لنا أن نعود فيها . وقوله (لنا أن نعود فيها) أي يكون ذلك المود جائزاً ، والمشية عند أهل السنة لا يوجب جواز الفعل ، فانه تعالى يشاء الكفر من الكافر عندهم ، ولا يجوز له فعله ، إنما الذي يوجب

الجواز هو الأمر . ثبت أن المراد من المشيئة ههنا الأمر ، فكان التقدير : إلا أن يأمر الله بعودنا في ملككم فانا نعود إليها ، والشرعية التي صارت منسوخة ، لا يبعد أن يأمر الله بالعمل بها مرة أخرى ، وعلى هذا التقدير يسقط استدلالكم .

(والوجه السادس) للقوم في الجواب ما ذكره الجبائي ، فقال : المراد من الملة الشرعية التي يجوز اختلاف العبادة فيها بالآوقات ، كالصلاة والصيام وغيرهما ، فقال شعيب (وما يكون لنا أن نعود في ملككم) ولما دخل في ذلك كل ما هم عليه ، وكان من الجائز أن يكون بعض تلك الأحكام والشرائع باقيا غير منسوخ ، لا جرم قال (إلا أن يشاء الله) والمعنى : إلا أن يشاء الله إبقاء بعضها فبدلنا عليه ، فحينئذ نعود إليها . فهذا الاستثناء عائد إلى الأحكام التي يجوز دخول النسخ والتغيير فيها ، وغير عائد إلى ما لا يقبل التغيير البتة . فهذه أسئلة القوم على هذه الطريقة وهي جيدة ، وفي الآيات الدالة على صحة مذهبنا كثرة ، ولا يلزم من ضعف استدلال أصحابنا بهذه الآية دخول الضعف في المذهب . وأما المعتزلة فقد تمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين :

(الوجه الأول) لما قالوا ظاهر قوله (وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا) يقتضي أنه لو شاء الله عودنا إليها لكان لنا أن نعود إليها ، وذلك يقتضي أن كل ما شاء الله وجوده ، كان فعله جائزا مأذونا فيه ، ولم يكن حراما . قالوا : وهذا عين مذهبنا أن كل ما أَرَادَ الله حصوله ، كان حسنا مأذونا فيه ، وما كان حراما ممنوعا منه لم يكن مرادا لله تعالى .

(والوجه الثاني) لهم إن قالوا : إن قوله (لتخرجنكم أو لتعودن في ملتنا) لا وجه للفصل بين هذين القسمين على قول الخصم ، لأن على قولهم خروجهم من القرية بخلق الله وعودهم إلى تلك الملة أيضا بخلق الله ، وإذا كان حصول القسمين بخلق الله ، لم يبق للفرق بين القسمين فائدة . واعلم أنه لما تعارض استدلال الفريقين بهذه الآية وجب الرجوع إلى سائر الآيات في هذا الباب .

أما قوله (وسع ربنا كل شيء علماً) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) في تعلق هذا الكلام بالكلام الأول وجوه : قال القاضي : قد نقلنا عن أبي علي الجبائي أن قول شعيب (إلا أن يشاء الله ربنا) معناه : إلا أن يخلق المصلحة في تلك العبادات ، فحينئذ يكلفنا بها ، والعالم بالمصالح ليس إلا من وسع عليه كل شيء ، فلذلك أتبعه بهذا القول . وقال أصحابنا : وجه تعلق هذا الكلام بما قبله ، هو أن القوم لما قالوا لشعيب : إما أن تخرج من قريتنا وإما أن تعود إلى ملتنا ، فقال شعيب (وسع ربنا كل شيء علماً) فربما كان في عليه حصول قسم ثالث ، وهو أن نبقى في هذه القرية من غير أن نعود إلى ملككم ، بل يجعلكم مفهولين تحت

أمرنا ذليلين خاضعين تحت حكمنا ، وهذا الوجه أولى مما قاله القاضى ، لأن قوله (على الله توكلنا) لا يتق بهذا الوجه ، لا بما قاله القاضى .

(المسألة الثانية) قوله (وسع ربنا كل شئ علما) يدل على انه تعالى كان عالما فى الأزلى بجميع الاشياء ، لأن قوله (وسع) فصل ماض ، فيتناول كل ماض . وإذا ثبت انه كان فى الأزلى عالما بجميع المعلومات . وثبت ان تغير معلومات الله تعالى حال ، لزم انه ثبتت الاحكام وجفت الاقلام والسعيد من سعد فى علم الله ، والشقى من شقى فى علم الله .

(المسألة الثالثة) قوله (وسع ربنا كل شئ علما) يدل على انه علم الماضى ، والحال والمستقبل وعلم المعلوم انه لو كان كيف كان يكون ، فهذه أقسام أربعة ، ثم كل واحد من هذه الاقسام الاربعة يقع على أربعة أوجه . أما الماضى : فانه علم انه لما كان ماضيا ، فانه كيف كان . وعلم انه لو لم يكن ماضيا ، بل كان حاضرا ، فانه كيف يكون وعلم انه لو كان مستقبلا كيف يكون . وعلم انه لو كان عدما محضا كيف يكون ، فهذه أقسام أربعة بحسب الماضى ، واعتبر هذه الاقسام الاربعة بحسب الحال ، وبحسب المستقبل ، وبحسب المعلوم المحض ، فيكون المجموع ستة عشر ، ثم اعتبر هذه الاقسام الستة عشر بحسب كل واحد من الثنوات والالوان والطعوم والروائح ، وكذا القول فى سائر المفردات من أنواع الاعراض واجناسها ، فيثبت يلوح لعقلك من قوله (وسع ربنا كل شئ علما) بحر لا يتنى مجموع عقول العقلاء إلى أول خطوة من خطوات ساحله .

(المسألة الرابعة) قال الواحدى : قوله (وسع ربنا كل شئ علما) منصوب على التمييز .

واعلم انه عليه الصلاة والسلام ختم كلامه بأمرين : الأول : بالتوكل على الله . فقال (على الله توكلنا) فهذا يفيد الحصر ، أى عليه توكلنا لا على غيره ، وكأنه فى هذا المقام عزل الاسباب ، وارتقى عنها إلى مسبب الاسباب . والثانى : الدعاء . فقال (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) قال ابن عباس والجنس وقتادة ، والسدى : احكم وافض . وقال الفراء : أهل عمان يسمون القاضى الفاتح والفتاح لأنه يفتح مواضع الحق ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال : ما كنت أدرى قوله (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) حتى سمعت ابنة ذى يزن تقول لزوجها تمال أفتحك أى أما لك . قال الزجاج : وجائز أن يكون قوله (افتح بيننا وبين قومنا بالحق) أى أظهر أمرنا حتى نفتح بيننا وبين قومنا وينكشف ، والمراد منه : أن ينزل عليهم عذابا يدل على كونهم مبطلين ، وعلى كون شعيب وقومه محقين ، وعلى هذا الوجه فالفتح يراد به الكشف والتبيين .

ثم قال (وأنت خير الفاتحين) والمراد منه التناء على الله . واحتج أصحابنا بهذا اللفظ على أنه

وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَئِنْ اتَّبَعْتُمْ شُعِيًّا إِنَّكُمْ إِذَا الْحَاسِرُونَ ﴿١٨٠﴾ فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ ﴿١٨١﴾ الَّذِينَ كَذَبُوا شُعِيًّا كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا الَّذِينَ كَذَبُوا شُعِيًّا كَانُوا هُمُ الْحَاسِرِينَ ﴿١٨٢﴾ قَوْلُ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ آسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَافِرِينَ ﴿١٨٣﴾

هو الذي يخلق الإيمان في العبد ، وذلك لأن الإيمان أشرف المحدثات ، ولو فسرنا لفتح بالكشف والتبيين ، فلا شك أن الإيمان كذلك .

إذا ثبت هذا فنقول : لو كان الموجد للإيمان هو العبد ، لكان خير الفاعلين هو العبد ، وذلك ينفي كونه تعالى خير الفاعلين .

قوله تعالى ﴿وقال الملأ الذين كفروا من قومه لئن اتبعت شعياً إنكم إذا لحاسرون فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين الذين كذبوا شعياً كأن لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعياً كانوا هم الحاسرين قولي عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالات ربي ونصحت لكم فكيف آسى على قوم كافرين﴾

اعلم أنه تعالى بين عظم ضلالتهم بتكذيب شعيب . ثم بين أنهم لم يقتصروا على ذلك ، حتى أضلوا غيرهم ، ولا موم على متابته فقالوا (لئن اتبعت شعياً إنكم إذا لحاسرون) واختلقوا فقال بعضهم : حاسرون في الدين . وقال آخرون : حاسرون في الدنيا ، لأنه بمنعكم من أخذ الزيادة من أموال الناس ، وعند هذا المقال كل عالم في الضلال أولاً وفي الاضلال ثانياً ، فاستحقوا الاهلاك فلهذا قال تعالى (فأخذتهم الرجفة) وهي الزلزلة الشديدة المهلكة ، فإذا انضاف إليها الجزاء الشديد المخوف على ما ذكره الله تعالى من قصة الظلمة ، كان الهلاك أعظم ، لأنه أحاط بهم العذاب من فوقهم ومن تحت أرجلهم (فأصبحوا في دارهم) أى في مساكنهم (جاثمين) أى خامدين ساكنين بلا حياة وقد سبق الاستقصاء في تفسير هذه الألفاظ

ثم قال تعالى ﴿الذين كذبوا شعياً﴾ كأن لم يغنوا فيها . وفيه بحثان :

(البحث الأول) في قوله (كأن لم يفتوا فيها) قولان : أحدهما : يقال غنى القوم في دارهم إذا طال مقامهم فيها . والثاني : المنازل التي كان بها أهلوها واحدها معنى . قال الشاعر :

ولقد غنوا فيها بأنعم عيشة في ظل ملك ثابت الأوتاد

أراد أقاموا فيها ، وعلى هذا الوجه كان قوله (كأن لم يفتوا فيها) كأن لم يقيموا بها ولم ينزلوا فيها .

(والقول الثاني) قال الزجاج : كأن لم يفتوا فيها ، كان لم يعيشوا فيها . مستغنين ، يقال غنى الرجل يغنى إذا استغنى ، وهو من الغنى الذي هو ضد الفقر .

وإذا عرفت هذا فنقول : على التفسيرين شبه الله حال هؤلاء المكذبين بحال من لم يكن قط في تلك الديار . قال الشاعر :

كأن لم يكن بين المحزون إلى الصفا أنيس ولم يسمر بمكة سامر
بلى نحن كنا أهلها فأبادنا صروف الليالي والجودود العوائر

(البحث الثاني) قوله (الذين كذبوا شعييا) كأن لم يفتوا فيها الذين يدل على أن ذلك العذاب كان مختصا بأولئك المكذبين ، وذلك يدل على أشياء : أحدها : أن ذلك العذاب انما يحدث بتخليق فاعل مختار ، وليس ذلك أثر الكواكب والطبيعة ، وإلا لحصل في أتباع شعيب ، كما حصل في حق الكفار . والثاني : يدل على أن ذلك الفاعل المختار ، عالم بجميع الجزئيات ، حتى يمكنه التمييز بين المطيع والمعصي . وثالثها : يدل على المعجز العظيم في حق شعيب ، لأن العذاب النازل من السماء لما وقع على قوم دون قوم مع كونهم مجتمعين في بلدة واحدة ، كان ذلك من أعظم المعجزات .

ثم قال تعالى (الذين كذبوا شعييا كانوا هم الخاسرين) وانما كرر قوله (الذين كذبوا شعييا) لتنظيم المذلة لهم وتفظيع ما يستحقون من الجزاء على جهلهم ، والعرب تكرر مثل هذا في التفضيع والتنظيم ، فيقول الرجل لغيره : أخوك الذي ظلمنا ، أخوك الذي أخذ أموالنا ، أخوك الذي هتك أعراضنا ، وأيضا أن القوم لما قالوا (لئن أتبعتم شعيبا إنكم إذا لخاسرون) بين تعالى أن الذين لم يقيموه وخالفوه هم الخاسرون .

ثم قال تعالى (تقول عنهم) واختلقوا في أنه تولى بعد نزول العذاب بهم أو قبل ذلك ، وقد سبق ذكر هذه المسألة . قال الكلبي : خرج من بين أظهرهم ، ولم يذهب قوم نبي حتى أخرج من بينهم .

ثم قال (فكيف آسى على قوم كافرين) الآسى شدة الحزن . قال العجاني :

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ ١٨٤ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَاءُ وَالسَّرَاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَعْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ١٨٥

وانجلبت عيناه من فرط الأسى

إذا عرفت هذا فنقول: في الآية قولان:

(والقول الأول) أنه اشتد حزنه على قومه، لأنهم كانوا كثيرين، وكان يتوقع منهم الاستجابة للإيمان، فلما أن نزل بهم ذلك الهلاك العظيم، حصل في قلبه من جهة الوصلة والقرابة والمجاورة وطول اللفة. ثم عزى نفسه وقال (فكيف آسى على قوم كافرين) لأنهم هم الذين أهلكوا أنفسهم بسبب إصرارهم على الكفر.

(والقول الثاني) أن المراد لقد أعذرت اليكم في الإبلان والنصيحة والتحذير مما حل بكم، فلم تسمعوا قولي، ولم قبلوا نصيحتي (فكيف آسى عليكم) يعني أنهم ليسوا مستحقين بأن يأسى الإنسان عليهم. قال صاحب الكشف: وقرأ يحيى بن وثاب (فكيف إيسى) بكسر الهمزة.

قوله تعالى « وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضرعون ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بعتة وهم لا يشعرون »

اعلم أنه تعالى لما صرفنا أحوال هؤلاء الأنبياء، وأحوال ما جرى على أممهم، كان من الجائز أن يظن أنه تعالى ما أنزل عذاب الاستمصال، إلا في زمن هؤلاء الأنبياء فقط، فبين في هذه الآية أن هذا الجنس من الهلاك قد ضله بغيرهم، وبين العلة التي بها يفعل ذلك: قال تعالى (وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء) وإنما ذكر القرية لأنها مجتمع القوم الذين بهم يعمث الرسل، ويدخل تحت هذا اللفظ المدينة، لأنها مجتمع الأقوام وقوله (من نبي) فيه حذف واختصار، والتقدير: من نبي فكذب أو كذبه أهلها، إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء. قال الزجاج: البأساء كل ما نالهم من الشدة في أحوالهم، والضراء ما نالهم من الأمراض. وقيل على العكس، ثم بين تعالى أنه يفعل ذلك لكي يضرعوا، معناه: يتضرعوا، والتضرع هو الخضوع والافتقار. قال تعالى، ولما علمت أن قوله (لعلهم) لا يمكن حمله على الشك في حق الله تعالى، وجب حمله على أن

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ
وَلَكِنَّ كَذُوبًا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٩٦﴾ أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن
يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ ﴿٩٧﴾ أَوَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا

المراد أنه تعالى فعل هذا الفعل لكي يتضرعوا . قالت المعتزلة : وهذا يدل على أنه تعالى أراد من كل المكلفين الإيمان والطاعة . وقال أصحابنا : لما ثبت بالدليل أن تعليل أفعال الله وأحكامه محال وجب حمل الآية على أنه تعالى فعل ، والوفاء عيره لكأن ذلك شيئا بالغة والغرض ، ثم بين تعالى أن تديره في أهل القرى لا يجرى على نمط واحد ، وإنما يديرهم بما يكون إلى الإيمان أقرب فقال (ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة) لأن ورود النعمة في البدن والمال بعد البأساء والضراء ، يدعو إلى الأقياد والاشتغال بالشكر ، ومعنى الحسنة والسيئة ههنا الشدة والرخاء . قال أهل اللغة (السيئة) كل ما يسوء صاحبه ، و (الحسنة) ما يستحسنه الطبع والعقل ، والمعنى : أنه تعالى أخبر أنه يأخذ أهل المعاصي بالشدة تارة ، وبالرخاء أخرى . وقوله (حتى عفوا) قال الكسائي : يقال : قد عفا الشعر وغيره ، إذا كثر ، يعفو فهو عاف ، ومنه قوله تعالى (حتى عفوا) يعني كثروا ومنه ما ورد في الحديث أنه عليه الصلاة والسلام ، أمر أن تعف الشوارب ، وتعفى الله يعني توفروا وكثروا وقوله (وقالوا قد صابنا الضراء والسراء) فالمعنى : أنهم حتى نالهم شدة قالوا ليس هذا بسبب ما نحن عليه من الدين والعمل وتلك عادة الدهر ، ولم يكن مامسنا من البأساء والضراء عقوبة من الله وهذه الحكاية تدل على أنهم لم ينتفعوا بما دبرهم الله عليه من رضاء بعد شدة ، وأمن بعد خوف ، بل عدلوا إلى أن هذه عادة الزمان في أهله ، فرة يحصل فيهم الشدة والنكد ، ومرة يحصل لهم الرضاء والراحة ، فبين تعالى أنه أزال عذرم وأراح علتهم ، فلم ينقادوا ولم ينتفعوا بذلك الإمهال ، وقوله (فأخذناهم بئنة) والمعنى : أنهم لما تمردوا على التقديرين ، أخذهم الله بئنة أينما كانوا ، ليكون ذلك أعظم في الحسرة . وقوله (وهم لا يشعرون) أي يرون العذاب والحسنة في حكاية هذا المعنى أن يحصل الاعتبار لمن سمع هذه القصة وعرفها .

وقوله تعالى ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض﴾ ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون

وَمَنْ يَلْعَبُونَ ﴿١٨٥﴾ أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ
الْخَاسِرُونَ ﴿١٨٦﴾

أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله
إلا القوم الخاسرون ﴿١٨٦﴾

اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى إن الذين عصوا وتمردوا أخذهم الله بفتنة، بين في هذه الآية
أنهم لو أطاعوا لفتح الله عليهم أبواب الخيرات فقال (ولو أن أهل القرى آمنوا) أى آمنوا بالله
وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر (واتقوا) ما نهى الله عنه وحرمه (لفتحنا عليهم بركات من
السماء والأرض) بركات السماء بالمطر، وبركات الأرض بالنبات والثمار، وكثرة المواشى والأنعام،
وحصول الأمن والسلامة، وذلك لأن السماء تجري مجرى الألب، والأرض تجري مجرى الأم،
ومنها يحصل جميع المنافع والخيرات يخلق الله تعالى وتديره. وقوله (ولكن كذبوا) يعنى الرسل
(فأخذناهم) بالجذوبة والقطط (بما كانوا يكسبون) من الكفر والمعصية.

ثم إنه تعالى أعاد التهديد بمذاب الاستتصال فقال ﴿أفأمن أهل القرى﴾ وهو استفهام بمعنى
الانكار عليهم، والمقصود أنه تعالى خوفهم ينزل ذلك العذاب عليهم في الوقت الذى يكونون
فيه في غاية الغفلة، وهو حال النوم بالليل، وحال الضحى بالنهار؛ لأنه الوقت الذى يغلب على
المرء التشاغل باللذات فيه. وقوله (وهم يلعبون) يحتمل التشاغل بأمور الدنيا، فهو لعب وهو،
ويحتمل خوضهم في كفرهم، لأن ذلك كاللعب فى أنه لا يضر ولا ينفع. قرأ أكثر القراء (أو أمن)
بفتح الواو، وهو حرف المطف دخلت عليه همزة الاستفهام، كما دخل في قوله (أتهم إذا ما وقع)
وقوله (أو كلما عهدوا) وهذه القراءة أشبه بما قبله وبعده، لأن قبله (أفأمن أهل القرى) وما بعده
(أفأمنوا مكر الله. أو لم يهد للذين يرون الأرض) وقرأ ابن عامر (أو أمن) ساكنة الواو،
واستعمل على ضربين: أحدهما: أن تكون بمعنى أحد الشئتين، كقوله: زيد أو عمرو جاء، والمعنى
أحدهما جاء.

(والضرب الثانى) أن تكون للاضراب عما قبلها، كقولك: أنا أخرج أو أقيم. أضربت
عن الخروج، وأثبت الإقامة، كأنك قلت: لا بل أقيم. فوجه هذه القراءة أنه جعل داوياً للاضراب
لأعلى أنه أبطل الأول، وهو (لم) تنزيل الكتاب لاربيب فيه من رب العالمين أم يقولون فكان

أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ١٠٠» تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ ١٠١»

المعنى من هذه الآية استواء هذه الضروب من العذاب ، وإن شئت جعلت «أولم» هنا التي لأحد الشيتين ، ويكون المعنى : «أفأمنوا إحدى هذه العقوبات ، وقوله (نطحى) الضحى صدور النار ، وأصله الظهور من قولهم نطح الشمس إذا ظهر لها .

ثم قال تعالى «أفأمنوا مكر الله» وقد سبق تفسير المكر فى اللغة ، ومعنى المكر فى حق الله تعالى فى سورة آل عمران عند قوله (ومكروا ومكر الله) ويدل قوله (أفأمنوا مكر الله) أن المراد أن يأتيهم عذابه من حيث لا يشعرون . قاله على وجه التحذير ، وسمى هذا العذاب مكراتوسما ، لأن الواحد منا إذا أراد المكر بصاحبه ، فانه يوقعه فى البلاء من حيث لا يشعر به ، فسمى العذاب مكرات لئلا يشعروا به من حيث لا يشعرون ، وبين أنه لا يأمن نزول عذاب الله على هذا الوجه (إلا القوم الخاسرون) وهم الذين لغفلتهم وجهلهم لا يعرفون ربهم ، فلا يخافونه ، ومن هذه سبله ، فهو أخسر الخاسرين فى الدنيا والآخرة ، لأنه أوقع نفسه فى الدنيا فى الضرر ، وفى الآخرة فى أشد العذاب .

قوله تعالى «أولم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون تلك القرى نقص عليك من أنبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين» اعلم أنه تعالى لما بين فيما تقدم من الآيات حال الكفار الذين أهلكتهم الله بالاستئصال بجلا ومفصلا أتبعه ببيان أن الغرض من ذكر هذه القصص حصول العبرة لجميع المكلفين فى مصالح أديانهم وطاعاتهم ، وفى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اختلف القراء فى بعض (أولم يهد) بالياء المعجمة من تحتها ، وبعضهم بالنون ، قال الزجاج : إذا قرئ بالياء المعجمة من تحت كان قوله (أن لو نشاء) مرفوعاً بأنه فاعله

بمعنى أولم يبد للذين يخلفون أولئك المتقدمين ويثرون أرضهم وديارهم ، وهذا الشأن وهو أنا لو نشاء أصبناهم بذنوبهم كما أصبنا من قبلهم وأهلكنا الوارثين كما أهلكنا المورثين ، إذا قرىء بالنون فهو منصوب ، كأنه قيل ، أو لم نهد للوارثين هذا الشأن . بمعنى أولم نبين لهم أن قريشاً أصبناهم بذنوبهم كما أصبنا من قبلهم ؟

(المسألة الثانية) المعنى أولم نبين للذين نبههم في الأرض بعد إهلاكنا من كان قبلهم فيها قتلهم بعدهم ؟ وهو معنى لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ، أى عقاب ذنوبهم ، وقوله (ونطع على قلوبهم) أى إن لم نهلكهم بالعقاب نطع على قلوبهم (فهم لا يسمعون) أى لا يقبلون ، ولا يتعظون ، ولا ينجرون . وإنما قلنا : إن المراد إما الإهلاك . وإما الطبع على القلب ، لأن الإهلاك لا يجتمع مع الطبع على القلب ، فانه إذا أهلكه يستحيل أن يطبع على قلبه .

(المسألة الثالثة) استدل أصحابنا على أنه تعالى قد يمنع العبد عن الإيمان بقوله (ونطع على قلوبهم) فهم لا يسمعون) والطبع والحتم والرين والكنان والنشأوة والصد والمنع واحد على ما قررناه في آيات كثيرة . قال الجبائي : المراد من هذا الطبع أنه تعالى يسم قلوب الكفار بسبات وعلامات تعرف الملائكة بها أن أصحابها لا يؤمنون ، وتلك العلامة غير مأنفة من الإيمان . وقال الكشي : إنما أضاف الطبع إلى نفسه لأجل أن القوم إنما صاروا إلى ذلك الكفر عند أمره وامتناعه فهو كقوله تعالى (فلم يزدكم دعائى إلا فرارا) واعلم أن البحث عن حقيقة الطبع والحتم قد مر مراراً كثيرة فلا فائدة في الإعادة .

(المسألة الرابعة) قوله (ونطع) هل هو منقطع عما قبله أو معطوف على ما قبله . فيه قولان : (القول الأول) أنه منقطع عن الذى قبله ، لأن قوله (أصبنا) ماض وقوله (ونطع) مستقبل وهذا المطف ليس بمستحسن ، بل هو منقطع عما قبله ، والتقدير : ونحن نطع على قلوبهم .

(والقول الثانى) أنه معطوف على ما قبله . قال صاحب الكشف : هو معطوف على ما دل عليه معنى (أولم يبد) كأنه قيل يغفلون عن الهداية ، ونطع على قلوبهم أو معطوف على قوله (يرثون الأرض) ثم قال ولا يجوز أن يكون معطوفاً على (أصبناهم) لأنهم كانوا كفاراً وكل كافر فهو مطبوع على قلبه ، فقوله بعد ذلك (ونطع على قلوبهم) يجرى مجرى تحصيل الحاصل . وهو محال ، هذا تقرير قول صاحب الكشف على أقوى الوجوه وهو ضعيف ، لأن كونه مطبوعاً عليه إنما يحصل حال استمراره وثباته عليه ، فهو يكفر أولاً ، ثم يصير مطبوعاً عليه في الكفر ، فلم يكن هذا مثافياً لصحة المطف ؟

وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ ﴿١٠٢﴾

ثم قال تعالى ﴿تلك القرى نقص عليك من أنبائها﴾ قوله (تلك) مبتدأ (والقرى) صفة (ونقص عليك) خبر، والمراد بتلك القرى قرى الأقوام الخسة الذين وصفهم فيما سبق، وهم: قوم نوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب، نقص عليك من أخبارها كيف أهلكت. وأما أخبار غير هؤلاء الأقوام، فلم نقصها عليك، وإنما خص الله أبناء هذه القرى لأنهم اغتروا بطول الإهمال مع كثرة النعم فتوهموا أنهم على الحق، فذكرها الله تعالى تنبيهاً لقوم محمد عليه الصلاة والسلام عن الاحتراز من مثل تلك الأعمال.

ثم عرّاه الله تعالى بقوله (ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات) يريد الأنبياء الذين أرسلوا إليهم وقوله (فما كانوا يؤمنوا بما كذبوا من قبل) فيه قولان: الأول: قال ابن عباس والسدي: فسا كان أولئك الكفار يؤمنوا عند إرسال الرسل بما كذبوا به يوم أخذ ميثاقهم حين أخرجهم من ظهر آدم، فآمنوا كرها، وأقروا باللسان وأضمرُوا التكذيب. الثاني: قال الزجاج (فما كانوا يؤمنوا) بعد رؤية المعجزات بما كذبوا به قبل رؤية تلك المعجزات. الثالث: ما كانوا لو أحييناهم بعد إهلاكهم ورددناهم إلى دار التكليف ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل إهلاكهم، ونظيره قوله (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) الرابع: قبل مجيء الرسول كانوا مصرين على الكفر، هؤلاء ما كانوا ليؤمنوا بعد مجيء الرسل أيضاً. الخامس: ليؤمنوا في الزمان المستقبل.

ثم إنه تعالى بين السبب في عدم هذا القبول فقال ﴿كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين﴾ قال الزجاج: والكاف في (كذلك) نصب، والمعنى: مثل ذلك الذي طبع الله على قلوب كفار الأمم الخالية، يطبع على قلوب الكافرين الذين كتب الله عليهم أن لا يؤمنوا أبداً. والله أعلم بحقائق الأمور.

قوله تعالى ﴿وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفساقين﴾

فيه أقوال: الأول: قال ابن عباس: يريد الوفاء بالعهد الذي عاهد الله وهم في صلب آدم، حيث قال (ألست بربكم قالوا بلى) فلما أخذ الله منهم هذا العهد وأقروا به، ثم خالفوا ذلك، صار كأنه ما كان لهم عهد، فلهاذا قال (وما وجدنا لأكثرهم من عهد) والثاني: قال ابن مسعود: العهد هنا الإيمان، والدليل عليه قوله تعالى (إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً) يعني آمن وقال لا إله إلا الله والثالث: أن العهد عبارة عن وضع الأدلة الدالة على صحة التوحيد والنسبة، وعلى هذا التقدير فالمراد

ثُمَّ بَشَأْنَا مِنْ يَدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَّلُوا بِهَا فَانْظُرْ
كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٠٣﴾

ما وجدنا لا أكثرهم من الوفاء بالعهد .

ثم قال ﴿وإن وجدنا أكثرهم لفاشين﴾ أى وإن الشأن والحديث وجدنا أكثرهم فاشقين
خارجين عن الطاعة ، صارفين عن الدين .

قوله تعالى ﴿ثُمَّ بَشَأْنَا مِنْ يَدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَّلُوا بِهَا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ
عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾

اعلم أن هذا هو القصة السادسة من القصص التي ذكرها الله تعالى في هذه السورة ، وذكر في
هذه القصة من الشرح والتفصيل ما لم يذكر في سائر القصص ، لأجل أن معجزات موسى كانت
أقوى من معجزات سائر الأنبياء ، وجهل قومه كان أعظم وأخش من جهل سائر الأقوام .

واعلم أن الكناية في قوله (من يدهم) يجوز أن تعود إلى الأنبياء الذين جرى ذكرهم ، ويجوز
أن تعود إلى الأمم الذين تقدم ذكرهم بأهلهم وقوله (بآياتنا) فيه مباحث .

﴿البحث الأول﴾ هذه الآية تدل على أن النبي لا يبد له من آية ومعجزة بها يتنازع غيره ،
إذ لو لم يكن محصياً بهذه الآية لم يكن قبول قوله أولى من قبول قول غيره .

﴿والبحث الثاني﴾ هذه الآية تدل على أنه تعالى آتاه آيات كثيرة ، ومعجزات كثيرة .

﴿والبحث الثالث﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : أول آياته العصا ثم اليد ، ضرب بالعصا
باب فرعون ، ففرق منها غصاب رأسه ، فاستحيا غضب بالسواد ، فهو أول من غضب . قال :
وآخر الآيات الطمس . قال : وللعصا فوائد كثيرة منها ما هو مذكور في القرآن قوله (هي عصا
أوتوا عليها وأهش بها على غنى ولي فيها مآرب أخرى) وذكر الله من تلك المآرب في القرآن قوله
(اضرب بعصاك الحجر فاهجرت ، منه اثنتا عشرة عينا) وذكر ابن عباس أشياء أخرى منها : أنه كان
يضرب الأرض بها فتبت ، ومنها : أنه كانت تحارب اللصوص والسباع التي كانت تقصد غنمه ،
ومنها : أنها كانت تشتعل في الليل كاشتعال الشمعة ، ومنها : أنها كانت تصير كالجلل الطويل فيبزح
به الماء من البئر العميقة

واعلم أن الفوائد المذكورة في القرآن معلومة ، فأما الأمور التي هي غير مذكورة في القرآن

وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٠٤) حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ نَبِيَّ إِسْرَائِيلَ (١٠٥) قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (١٠٦)

فكل ماورد به خبر صحيح فهو مقبول . وما لا فلا ، وقوله أنه كان يضرب بها الأرض فتخرج النبات ضعيف ، لأن القرآن يدل على أن موسى عليه السلام ، كان يفرع إلى المصا في الماء الخارج من الحجر ، وما كان يفرع إليها في طلب الطعام .

أما قوله ﴿ فظلموا بها ﴾ أى ظلموا بالآيات التي جادتهم ، لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه . فلما كانت تلك الآيات قاهرة ظاهرة ، ثم إنهم كفروا بها فوضعوها الإنكار في موضع الإقرار والكفر في موضع الإيمان ، كان ذلك ظلماً منهم على تلك الآيات .

ثم قال ﴿ فانظر ﴾ أى بعين عقلك (كيف كان عاقبة المفسدين) وكيف فعلناهم .

قوله تعالى ﴿ وقال موسى يافرعون إني رسول من رب العالمين حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم فأرسل معي نبي إسرائيل قال إني كنت جئت بآية فأنت بها إن كنت من الصادقين ﴾ في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه كان يقال للوك مصر : الفراعنة ، كما يقال للوك فارس : الأكاسرة ، فكانه قال : يملك مصر ، وكان اسمه قايوس ، وقيل : الوليد بن مصعب بن الريان .

(المسألة الثانية) قوله ﴿ إني رسول من رب العالمين ﴾ فيه إشارة إلى ما يدل على وجود الإله تعالى . فان قوله ﴿ رب العالمين ﴾ يدل على أن العالم موصوف بصفات لأجلها افتقر إلى رب يريه ، وإله يوجد ويخلق .

ثم قال ﴿ حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق ﴾ والمعنى أن الرسول لا يقول إلا الحق ، فصار نظم الكلام ، كأنه قال : أنا رسول الله ، ورسول الله لا يقول إلا الحق ، ينتج أني لأقول إلا الحق ، ولما كانت المقدمة الأولى خفية ، وكانت المقدمة الثانية جلية ظاهرة ، ذكر ما يدل على صحة المقدمة الأولى ، وهو قوله ﴿ قد جئتكم ببينة من ربكم ﴾ وهي المعجزة الظاهرة القاهرة . ولما قرر رسالة نفسه فرع عليه تبليغ الحكم ، وهو قوله ﴿ فأرسل معي نبي إسرائيل ﴾ ولما سمع فرعون هذا

الكلام قال (إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين) واعلم أن دليل موسى عليه السلام كان مبنيًا على مقدمات : إحداها : أن لهذا العالم إلها قادرا عالمًا حكيمًا . والثانية : أنه أرسله إليهم بدليل أنه أظهر المعجز على وفق دعواه ، وحتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون رسولًا حقا . والثالثة : أنه متى كان الأمر كذلك كان كل ما يبلغه من الله إليهم ، فهو حق وصدق . ثم إن فرعون ما نازعه في شيء من هذه المقدمات إلا في طلب المعجزة ، وهذا يومه أنه كان مساعدا على صحة سائر المقدمات ، وقد ذكرنا في سورة طه أن العلماء اختلفوا في أن فرعون هل كان عارفاً به أم لا ؟ ولجيب أن يجيب ، فيقول : إن ظهور المعجزة يدل أولاً على وجود الإله القادر المختار ، وثانياً على أن الإله جعله قائماً مقام تصديق ذلك الرسول ، فلعل فرعون كان جاهلاً بوجود الإله القادر المختار ، وطلب منه إظهار تلك البينة حتى أنه إن أظهرها وآتى بها كان ذلك دليلاً على وجود الإله أولاً ، وعلى صحة نبوته ثانياً ، وعلى هذا التقدير : لا يلزم من اقتصار فرعون على طلب البينة ، كونه مقرا بوجود الإله الفاعل المختار .

(المسألة الثالثة) : قرأ نافع (حقيق على) مشدد الياء والباقون بسكون الياء والتخفيف . أما قراءة نافع (لحقيق) يجوز أن يكون بمعنى فاعل . قال الليث : حق الشيء معناه وجب ، ويحق عليك أن تفعل كذا ، وحقيق على أن أفعله ، بمعنى فاعل . والمعنى : واجب على ترك القول على الله إلا بالحق ، ويجوز أن يكون بمعنى مفعول ، وضع فاعيل في موضع مفعول . تقول العرب : حق على أن أفعل كذا وإني لمحقوق على أن أفعل خيرا ، أى حق على ذلك بمعنى استحق .

إذا عرفت هذا فنقول : حجة نافع في تشديد الياء أن حق يتعدى بعلى . قال تعالى (لحق علينا قول ربنا) وقال (لحق عليها القول) لحقيق يجوز أن يكون موصولا بحرف على من هذا الوجه ، وأيضا فإن قوله (حقيق) بمعنى واجب ، فكأن واجب يتعدى بعلى ، كذلك حقيق إن أريد به وجب ، يتعدى بعلى . وأما قراءة العامة (حقيق على) بسكون الياء . ففيه وجوه : الأول : أن العرب تجعل الباء في موضع «على» تقول : رميت على القوس وبالقوس ، وجئت على حال حسنة ، وبحال حسنة . قال الأخفش : وهذا كما قال (ولا تقدموا بكل صراط توعدون) فكما وقعت الباء في قوله (بكل صراط) موضع «على» كذلك وقعت كلمة «على» موقع الباء في قوله (حقيق على أن لا أقول) يؤكد هذا الوجه قراءة عبد الله (حقيق بأن لا أقول) وعلى هذه القراءة فالتقدير : أنا حقيق بأن لا أقول ، وعلى قراءة نافع يرتفع بالابتداء ، وخبره (أن لا أقول) الثاني : أن الحق هو الثابت الدائم ، والحقيق مبالغة فيه ، وكان المعنى : أنا ثابت مستمر على أن لا أقول إلا الحق . الثالث : الحقيق ههنا

فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ (١٠٧) وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ
لِلنَّازِرِينَ (١٠٨) قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (١٠٩) يُرِيدُ
أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَأَإِذَا تَأَمَّرُونَ (١١٠)

بمعنى المحقوق ، وهو من قولك : حققت الرجل اذا ماحققته وعرفته على يقين ، ولفظه (على) هنا
هى التى تقرر بالأوصاف اللازمة الأصلية ، كقوله تعالى (فطرة الله التى فطر الناس عليها) وتقول
جاءنى فلان على ميثبه وعادته ، وعرفته وتحققته على كذا وكذا من الصفات ، فعنى الآية : أنى لم
أعرف ولم أتحقق إلا على قول الحق . والله أعلم .

أما قوله (فأرسل معى بنى إسرائيل) أى أطلق عنهم وخلهم ، وكان فرعون قد استخدمهم
فى الاعمال الشاقة ، مثل ضرب اللبن ونقل التراب ، فمئذ هذا الكلام قال فرعون (إن كنت جئت
بآية فأت بها إن كنت من الصادقين) وفيه بحثان :

(البحث الأول) أن لقائل أن يقول : كيف قال له (فأت بها) بعد قوله (إن كنت جئت بآية)
وجوابه : إن كنت جئت من عند من أرسلك بآية فأتى بها وأحضرها عندى ، ليصح دعواك
ويثبت صدقك .

(والبحث الثانى) أن قوله (إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين) جزمه
وقع بين شرطين ، فكيف حكمه ؟ وجوابه أن نظيره قوله : إن دخلت الدار فأنت طالق إن
كلمت زيدا . وهنا المؤخر فى اللفظ يكون متقدما فى المعنى ، وقد سبق تقرير هذا المعنى فيما تقدم .
قوله تعالى (فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّازِرِينَ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ
قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَأَإِذَا تَأَمَّرُونَ)

اعلم أن فرعون لما طالب موسى عليه السلام باقامة البينة على صحة نبوته بين الله تعالى أن
معجزته كانت قلب المصائبان ، وإظهار اليد البيضاء ، والكلام فى هذه الآية يقع على وجوه : الأول :
أن جماعة الطبيعيين ينكرون إمكان انقلاب المصائبان . وقالوا : الدليل على امتناعه أن تجوز انقلاب
المصائبان يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية وذلك باطل ، وما يفضى إلى الباطل فهو
باطل . إنما قلنا : إن تجوزده يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية ، وذلك لأننا لو جوزنا
أن يتولد الثعبان العظيم من العصا الصغيرة لجوزنا أيضا أن يتولد الانسان الشاب القوى عن التبنه

الواحدة والحية الواحدة من الشعر ، ولوجوز ذلك لجوزناه في هذا الانسان الذي نشاهده الآن أنه إنما حدث الآن دفعة واحدة لامن الأيون ، ولجوزنا في زيد الذي نشاهده الآن أنه ليس هو زيد الذي شاهدناه بالأمس ، بل هو شخص آخر حدث الآن دفعة واحدة ، ومعلوم أن من قنع على نفسه أبواب هذه التجويزات فإن جمهور العقلاء يحكون عليه بالحبل والعنق والجئون ، ولأننا لجوزنا ذلك لجوزنا أن يقال : إن الجبال انقلبت ذهابا ومياه البحار انقلبت دما ، ولجوزنا في التراب الذي كان في منزلة البيت أنه انقلب دقيقا ، وفي الدقيق الذي كان في البيت أنه انقلب ترابا . وتجوز أمثال هذه الأشياء مما يبطل العلوم الضرورية ويوجب دخول الانسان في السفسة ، وذلك باطل قطعاً . فأي فني إليه كان أيضا باطلا .

فإن قال قائل : تجوز أمثال هذه الأشياء مختص بزمان دعوة الأنبياء ، وهذا الزمان ليس كذلك . فقد حصل الأمان في هذا الزمان عن تجويز هذه الأحوال .

فالجواب عنه من وجوه : الأول : أن هذا التجويز إذا كان قائماً في الجملة كان تخصيص هذا التجويز بزمان دون زمان مما لا يعرف إلا بدليل غامض . فكان يلزم أن يكون الجاهل بذلك الدليل الغامض جاهلاً باختصاص ذلك التجويز بذلك الزمان المعين . فكان يلزم من جمهور العقلاء الذين لا يعرفون ذلك الدليل الغامض أن يجوزوا كل ما ذكرناه من الجهات وأن لا يكونوا قاطعين بامتناع وقوعها ، وحيث نراهم قاطعين بامتناع وقوعها علينا أن ما ذكرتموه فاسد . الثاني : أنا لجوزنا أمثال هذه الأحوال في زمان دعوة النبوة فإنه يبطل أيضا به القول بصحة النبوة ، فإنه إذا جاز أن تنقلب النصارى ثعباناً ، جاز في الشخص الذي شاهدناه أنه ليس هو الشخص الأول ، بل الله أعلم الشخص الأول دفعة واحدة ، وأوجد شخصاً آخر يساويه في جميع الصفات . وعلى هذا التقدير فلا يمكننا أن نعلم أن هذا الذي نراه الآن هو الذي رأيناه بالأمس : وحيث يلزم وقوع الشك في الذين رأوا موسى وعيسى ومحمدا عليهم السلام أن ذلك الشخص هل هو الذي رأوه بالأمس أم لا ؟ ومعلوم أن تجويزه يوجب القدح في النبوة والرسالة . والثالث : وهو أن هذا الزمان وإن لم يكن زمان جواز المعجزات إلا أنه زمان جواز الكرامات عندهم . فيلزمكم تجويزه ، فهذا جملة الكلام في هذا المقام .

واعلم أن القول بتجويز انقلاب الماديات عن مجاريها صعب مشكل ، والعقلاء اضطربوا فيه وحصل لأهل العلم فيه ثلاثة أقوال .

(القول الأول) قول من يجوز ذلك على الإطلاق وهو قول أصحابنا ، وذلك لأنهم جوزوا

توله الانسان وسائر أنواع الحيوان والنبات دفعة واحدة من غير ساجدة مادة ولا مدة ولا أصل ولا تربة ، وجوزوا في الجوهر الفرد أن يكون حيا عالما قادراً عاقلاً قاهراً من غير حصول بنية ولا مزاج ولا رطوبة ولا تركيب ، وجوزوا في الإصحى الذى يكون بالاندلس أن يبصر فى ظلمة الليل البقعة التى تكون بأقصى المشرق ، مع أن الانسان الذى يكون سليم البصر لا يرى الشمس الطالعة فى ضياء النهار ، فهذا هو قول أصحابنا .

(والقول الثانى) قول الفلاسفة الطبيعيين وهو أن ذلك يمتنع على الإطلاق ، وزعموا أنه لا يجوز حدوث هذه الأشياء ودخولها فى الوجود إلا على هذا الوجه الخصوص والطريق المعين . وقالوا وبهذا الطريق دفننا عن أنفسنا الالتزامات الجاهلات التى ذكرناها والمخالات التى شرحناها ، واعلم أنهم وإن زعموا أن ذلك غير لازم لهم ، إلا أنهم فى الحقيقة يلزمهم ذلك لزوما لا دافع له ، وتقريره أن هذه الحوادث التى تحدث فى عالمنا هذا إما أن تحدث لا لمؤثر أو لمؤثر ، وعلى التقديرين : فالقول الذى ذكرناه لازم أما على القول بأنها تحدث لا عن مؤثر ، فهذا القول باطل فى صريح العقل ، إلا أن مع تجويزه فالالزام المذكور لازم . لانا إذا جوزنا حدوث الأشياء لا عن مؤثر ولا عن موجد ، فكيف يكون الأمان من تجويز حدوث انسان لا عن الآبوين ، ومن تجويز انقلاب الجبل ذهابا والبحر دما ؟ فان تجويز حدوث بعض الأشياء لا عن مؤثر ليس أبعد عند العقل من تجويز حدوث سائر الأشياء لا عن مؤثر ، فثبت على هذا التقدير أن الالتزام المذكور لازم . أما على التقدير الثانى وهو إثبات مؤثر ومدبر لهذا العالم فذلك المؤثر إما أن يكون موجبا بالذات وإما أن يكون فاعلا بالاختيار . أما على التقدير الأول فالالزامات المذكورة لازمة ، وتقريره : أنه إذا كان مؤثرا ومرجحه موجبا بالذات وجب الجزم بأن اختصاص كل وقت معين بالحدوث المعين الذى حدث فيه إنما كان لأجل أنه بحسب اختلاف الأشكال الفلكية تختلف حوادث هذا العالم إذ لو لم يعتبر هذا المعنى لامتنع أن تكون العلة القديمة الدائمة سببا لحدوث المعلول بالحادث المتغير .

وإذا ثبت هذا فنقول : كيف الأمان من أن يحدث فى الفلك شكل غريب يقتضى حدوث إنسان دفعة واحدة لا عن الآبوين وانتقال مادة الجبل من الصورة الجبلية إلى الصورة الذهبية أو للصورة الحيوانية ؟ وحينئذ تعود جميع الالتزامات المذكورة . وأما على التقدير الثانى وهو أن يكون مؤثر العالم ومرجحه فاعلا مختارا ، فلا شك أن جميع الأشياء المذكورة محتملة لأنه لا يمتنع أن يقال أن ذلك الفاعل المختار يخلق بارادته انسانا دفعة واحدة لا عن الآبوين وانتقال مادة الجبل ذهابا والبحر دما ، فثبت أن الأشياء التى ألزموها علينا وأردة على جميع التقديرات وعلى جميع الفرق وأنه لا دافع لها البتة .

(والقول الثالث) وهو قول المعتزلة فانهم يجوزون انخراق العادات وانقلابها عن مجاريها في بعض الصور دون بعض، فأكثر شيوعهم يجوزون حدوث الانسان دفعة واحدة لا عن الآبوين، ويجوزون انقلاب الماء نارا وبالعكس، ويجوزون حدوث الزرع لاجن سابقة بذر. ثم قالوا إنه لا يجوز أن يكون الجوهر الفرد موصوفاً بالعلم والقدرة والحياة، بل محضة هذه الاشياء مشروطة بمحصل بنية مخصوصة ومزاج مخصوص، وزعموا أن عند كون الحاسة سليمة وكون المرئي حاضرا وعدم القرب القريب والبعيد البعيد يجب حصول الادراك وعند فقدان أحد هذه الشروط يمتنع حصول الادراك، وبالبسطة فالمعتزلة في بعض الصور لا يعتبرون مجارى العادات يزعمون أن انقلابها ممكن وانخراقها جائز، وفي سائر الصور يزعمون أنها واجبة ويمتنع زوالها وانقلابها، وإليس لهم بين الناس قانون مضبوط ولا ضابط معلوم، فلا جرم كان قولهم أدخل الأقاويل في الفساد.

إذا عرفت هذه التفاصيل فنقول: ذوات الأجسام متيائلة في تمام الماهية وكل ما صرح على الشيء صرح على مثله، فوجب أن يصح على كل جسم ما صرح على غيره، فإذا صرح على بعض الأجسام صفة من الصفات وجب أن يصح على كلها مثل تلك الصفة، وإذا كان كذلك كان جسم العصا قابلاً للصفات التي باعتبارها تصير ثمانيا، وإذا كان كذلك كان انقلاب العصا ثمانيا أمرا ممكنا لذاته، وثبت أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، فلمز القطع بكونه تعالى قادرا على قلب العصا ثمانيا، وذلك هو المطلوب، وهذا الدليل موقوف على إثبات مقدمات ثلاث: إثبات أن الاجسام متيائلة في تمام الذات، وإثبات أن حكم الشيء حكم مثله، وإثبات أنه تعالى قادر على كل الممكنات ومتى قامت الدلالة على محضة هذه المقدمات الثلاثة قد حصل المطلوب التام والله أعلم. قوله (فإذا هي) أى العصا وهى مؤنثة، والثمانان الحبة الضخمة الذكر في قول جميع أهل اللغة. فأما مقدارها فغير مذكور في القرآن، ونقل عن المفسرين في صفتها أشياء، فمن ابن عباس: أنها ملأت ثمانين ذراعا ثم شددت على فرعون لتبتلمه فوثب فرعون عن سريره هاربا وأحدث، وانهمز الناس ومات منهم خمسة وعشرون ألفا. وقيل: كان بين لحياها أربعون ذراعا ووضع لحياها الأسفل على الأرض، والأعلى على سور القصر، وصاح فرعون ياموسى خذها. فأنا أومن بك، فلما أخذها موسى عادت عصا كما كانت، وفي وصف ذلك الثعبان بكونه ميتا وجوه: الأول: تميز ذلك عما جادت به السحرة من التحويه الذى يلتبس على من لا يعرف سببه، وبذلك تميز معجزات الأنبياء من الحيل والتحويلات. والثاني: في المراد أنهم شاهدوا كونه حية لم يشبهه الأمر عليهم فيه. الثالث: المراد أن ذلك الثعبان أبان قول موسى عليه السلام عن قول المدعي الكاذب.

وأما قوله (ونزع يده) فالنزع في اللغة عبارة عن إخراج الشيء عن مكانه فقوله (نزع يده) أى أخرجهما من جيبه أو من جناحه ، بدليل قوله تعالى (وأدخل يدك في جيبك) وقوله (واضم يدك إلى جناحك) وقوله (فاذا هي بيضاء للتاخرين) قال ابن عباس : وكان لها نور ساطع يضيء ما بين السماء والأرض .

واعلم انه لما كان الياض كالعيب بين الله تعالى في غير هذه الآية أنه كان من غير سوء .

فان قيل : هم يتعلق قوله (للتاخرين)

قلنا : يتعلق بقوله (بيضاء) والمعنى : فاذا هي بيضاء للنظارة ، ولا تكون بيضاء للنظارة إلا إذا كان يياضها يياضا عجميا خارجا عن العادة يجتمع الناس للنظر إليه كما تجتمع النظارة للسجائب . وبقى ههنا مباحث : فأولها : أن انقلاب العصا ثعبانا ، من كم وجه يدل على المعجز ؟ والثاني : أن هذا المعجز كان أعظم أم اليد البيضاء ؟ وقد استقصينا الكلام في هذين المطولين في سورة طه . والثالث : أن المعجز الواحد كان كافيا ، فاجمع بينهما كان عثا .

وجوابه : أن كثرة الدلائل توجب القوة في اليقين وزوال الشك ، ومن الملعدين من قال : المراد بالثعبان وباليد البيضاء شيء واحد ، وهو أن حجة موسى عليه السلام كانت قوية ظاهرة قاهرة ، فذلك الحجة من حيث إنها أبطلت أقوال المخالفين ، وأظهرت فسادها ، كانت كالثعبان العظيم الذى يتلف حجاج المبتلين ، ومن حيث كانت ظاهرة في نفسها ، وصفت باليد البيضاء ، كما يقال في العرف : لفلان يد بيضاء في العلم الفلاني . أى قوة كاملة ، ومرتبة ظاهرة . واعلم أن حمل هذين المعجزين على هذا الوجه يجرى مجرى دفع التواتر وتكذيب الله ورسوله . ولما بينا أن انقلاب العصا حية أمر يمكن في نفسه ، فأى حامل يحملنا على المصير إلى هذا التأويل ؟ ولما ذكر الله تعالى أن موسى عليه السلام أظهر هذين النوعين من المعجزات . حكى عن قوم فرعون أنهم قالوا (إن هذا ساحر عليم) وذلك لأن السحر كان غالبا في ذلك الزمان ، ولا شك أن مراتب السحرة كانت متفاضلة متفاوتة . ولاشك أنه يحصل فيهم من يكون غاية في ذلك العلم ونهاية فيه . فالقوم زعموا أن موسى عليه السلام . لكونه في النهاية من علم السحر ، أتى بتلك الصفة ، ثم ذكروا أنه إنما أتى بذلك السحر لكونه طالبا للملك والرياسة .

فان قيل : قوله (إن هذا ساحر عليم) حكاه الله تعالى في سورة الشعراء أنه قاله فرعون لقومه ، وحكى ههنا أن قوم فرعون قالوه ، فكيف الجمع بينهما ؟ وجوابه من وجهين : الأول : لا يتمتع أنه قد قاله هو وقالوه هم ، لحكى الله تعالى قوله ثم ، وقولهم ههنا . والثاني : لعل فرعون قاله ابتداء .

خلقته الملائكة منه فقالوه لغيره أو قالوه عنه لسائر الناس على طريق التبليغ، فإن للملك إذا رأوا رأيا ذكروه للخاصة وهم يذكرونه العامة، فكذا هنا.

وأما قوله (فإذا تأمرون) فقد ذكر الزجاج فيه ثلاثة أوجه: الأول: أن كلام الملائكة من قوم فرعون ثم عند قوله (يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره) ثم عند هذا الكلام قال فرعون مجيبا لهم (فإذا تأمرون) واحتجوا على صحة هذا القول بوجهين: أحدهما: أن قوله (فإذا تأمرون) خطاب للجميع لا الواحد، فيجب أن يكون هذا كلام فرعون للقوم. أما لو جعلناه كلام القوم مع فرعون لكانوا قد غاطبوه بخطاب الواحد لا بخطاب الجمع. وأجيب عنه: بأنه يجوز أن يكونوا غاطبوه بخطاب الجمع تفخيما لشأنه، لأن العظيم إنما يكفى عنه بكناية الجمع كما في قوله تعالى (إننا نحن نزّلنا الذكر - إنا أرسلنا نوحا - إنا أنزلناه في ليلة القدر)

(والحجة الثانية) أنه تعالى لما ذكر قوله (فإذا تأمرون) قال بعده (قالوا أرحه) ولا شك أن هذا كلام القوم، وجعله جوابا عن قولهم (فإذا تأمرون) فوجب أن يكون القائل لقوله (فإذا تأمرون) غير الذي قالوا أرحه، وذلك يدل على أن قوله (فإذا تأمرون) كلام لغير الملائكة من قوم فرعون. وأجيب عنه: بأنه لا يبعد أن القوم قالوا (إن هذا ساحر علم) ثم قالوا لفرعون ولا تكبر خدمه (فإذا تأمرون) ثم أتبموه بقولهم (أرحه وأغاه) فإن الخدم والاتباع يفوضون الأمر والنهي إلى المخدم والمتبوع أولا، ثم يذكرون ماحضر في خواطرهم من المصلحة.

(والقول الثاني) أن قوله (فإذا تأمرون) من بقية كلام القوم، واحتجوا عليه بوجهين: الأول: أنه منسوق على كلام القوم من غير فاصل، فوجب أن يكون ذلك من بقية كلامهم. والثاني: أن الرتبة معتبرة في الأمر، فوجب أن يكون قوله (فإذا تأمرون) خطابا من الأدنى مع الأعلى، وذلك يوجب أن يكون هذا من بقية كلام فرعون معه.

وأجيب عن هذا الثاني: بأن الرئيس المخدم قد يقول للجمع الحاضر عنده من رعيته وماذا تأمرون؟ ويكون غرضه منه تطييب قلوبهم وإدخال السرور في صدورهم وأن يظهر من نفسه كونه معظما لهم ومعتقدا فيهم، ثم إن القائلين بأن هذا من بقية كلام قوم فرعون ذكروا وجهين: أحدهما: أن المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وحده، فانه يقال للرئيس المطاع ماترون. في هذه الواقعة، أي ما ترى أنت وحدك، والمقصود أنك وحدك قائم مقام الجماعة. والفرض منه التنبيه على كماله ورفعة شأنه وحاله. والثاني: أن يكون المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وأكابر دولته وعظماء حضرته، لأنهم هم المستقلون بالأمر والنهي، والله أعلم.

قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ ۝١١١ يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ
عَلِيمٍ ۝١١٢ وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ
الْغَالِبِينَ ۝١١٣ قَالَ نَعَمْ وَإِنِّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ۝١١٤

قوله تعالى (قالوا أرجه وأخاه وأرسل في المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم وجاء
السحرة فرعون قالوا إن لنا لأجرا إن كنا نحن الغالبين قال نعم وإنكم لمن المقربين)
اعلم أن في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ نافع والكسائي (أرجه) بغير همز وكسر الهاء والاشباع، وقرأ عاصم
وحمة (أرجه) بغير الهمز وسكون الهاء. وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمر (وأرجته) بالهمز وضم
الهاء، ثم إن ابن كثير أشبع الهاء على أصله والباقيون لا يشبعون. قال الواحدي : رحمه الله (أرجه)
مهموز وغير مهموز لثنتان يقال أرجأت الأمر وأرجيته إذا أخرته، أو منه قوله تعالى (وآخرون
مرجون - وترجي من تشاء) قرئ في الآيتين بالفتحة، وأما قراءة عاصم وحمة بغير الهمز، وسكون
الهاء. فقال الفراء : هي لغة العرب يقفون على الهاء المحكي عنها في الوصل إذا تحرك
ما قبلها وأنشد .

فيصلح اليوم ويفسده غدا

قال وكذلك يفعلون بهاء التأييد فيقولون: هذه طلحة قد أقبلت، وأنشد.

لما رأى أن لادعه ولا شيع

ثم قال الواحدي : ولا وجه لهذا عند البصريين في القياس. وقال الزجاج : هذا شعر لا نعرف
قائله، ولو قاله شاعر مذكور لقليل له أخطأت .

(المسألة الثانية) في تفسير قوله (أرجه) قولان : الأول : الإرجاء : التأخير فقوله (أرجه)
أى أخره . ومعنى أخره : أى أخر أمره ولا تمجّل في أمره بحكم، فتصير مجتلك حجة عليك ،
والقاصد أنهم حاولوا معارضة معجزته بسحرهم ، ليحكون ذلك أقوى في إبطال قول
موسى عليه السلام .

(والقول الثاني) وهو قول الكلبي وعتادة (أرجه) أحبسه . قال المحققون هذا القول ضعيف
لوجبه : الأول : أن الإرجاء في اللغة هو التأخير لا الحبس ، والثاني : أن فرعون ما كان قادرا

على حبس موسى بعد ما شاهد حال العصا .

أما قوله (وأرسل في المداائن حاشرين) فيه مسألتان :

(المسألة الأولى) هذه الآية تدل على أن السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان والام يصح قوله (وأرسل في المداائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم) ويدل على أن في طباع الخلق معرفة المعارض ، وانها إذا أمكنت فلأنبوة ، وإذا تعذرت فقد صحت النبوة ، وأما بيان أن السحر ماهو وهل له حقيقة أم لا بل هو محض القوي ، فقد سبق الاستقصاء فيه ، في سورة البقرة .

(المسألة الثانية) قل الواحدى عن أبى القاسم الزجاجى : انه قال اختلف أصحابنا في المدينة على ثلاثة أقوال .

(القول الأول) انها فيلة لأنها مأخوذة من قولهم مدن بالمكان يمدن مدونا إذا أقام به ، وهذا القائل يستدل بأطباق القراء على همز المداائن ، وهي فعائل كصخائف وصحيفة وسفائن وسفينة والياء إذا كانت زائدة في الواحد همزت في الجمع كقبائل وقبيلة ، وإذا كانت من نفس الكلمة لم همز في الجمع نحو معاشي ومعيشة .

(والقول الثانى) انها مفعة ، وعلى هذا الوجه ، فعنى المدينة المملوكة من دانه يدينه ، فقولنا مدينة من دان ، مثل معيشة من عاش ، وجمعها مدائن على مفاعل . كما يش ، غير مهموز ، ويكون اسما للكان والأرض التى دانهم السلطان فيها أى ساسهم وقهرهم .

(والقول الثالث) قال المبرد مدينة أصلها مديونة من دانه إذا قهره وساسه ، فاستقلوا حركة الضمة على الياء فسكنوها ونقلوا حركتها إلى ما قبلها ، واجتمع ساكنان الواو المزيدة التى هى واو المفعول ، والياء التى هى من نفس الكلمة ، لحذفت الواو لأنها زائدة ، وحذفت الزائدة أولى من حذفت الحرف الأصل ، ثم كسروا الدال لتسلم الياء ، فلا تنقلب واوا لانضمام ما قبلها فيختلط ذوات الواو بذوات الياء ، وهكذا القول في المبيع والخيطة والمكيل ، ثم قال الواحدى : والصحيح انها فيلة لاجتماع القراء على همز المداائن .

(المسألة الثالثة) (وأرسل في المداائن حاشرين) يريد وأرسل في مدائن صعيد مصر رجلا بعشروا اليك ما فيها من السحرة . قال ابن عباس : وكان رؤساء السحرة بأهصى مدائن الصعيد ، ونقل القاضى عن ابن عباس ، انهم كانوا سبعين ساحرا سوى رئيسهم ، وكان الذى يعلمهم رجلا مجوسيا من أهل نينوى بلدة يونس عليه السلام ، وهى قرية بالموصل . وأقول هذا النقل مشكل ، لأن المجوس أتباع زرادشت ، وزرادشت إنما جاء بدجى . موسى عليه السلام .

أما قوله (يأتوك بكل ساحر عليم) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي بكل سحر ، والباقون بكل ساحر ، فنقرأ سحر لحجته أنه قد وصف بعليم ، ووصفه به يدل على تناهيه فيه وحذقه به ، فحسن لذلك أن يذكر بالاسم الدال على المبالغة في السحر ، ومن قرأ ساحر فحجته قوله (وأتى السحرة . ولعنا نتبع السحرة) والسحرة جمع ساحر مثل كتبه وكاتب وبجرة وفاجر . واحتجوا أيضا بقوله (سحروا أعين الناس) واسم الفاعل من سحروا ساحر .

(المسألة الثانية) الباء في قوله (بكل ساحر) يحتمل أن تكون بمعنى مع ، ويحتمل أن تكون بـاء التعلية . والله أعلم .

(المسألة الثالثة) هذه الآية تدل على أن السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان ، وهذا يدل على صحة ما يقوله المتكلمون من أنه تعالى يجعل معجزة كل نبي من جنس ما كان غالبا على أهل ذلك الزمان فلما كان السحر غالبا على أهل زمان موسى عليه السلام كانت معجزته شبيهة بالسحر وإن كان مخالفا للسحر في الحقيقة ، ولما كان الطب غالبا على أهل زمان عيسى عليه السلام كانت معجزته من جنس الطب ، ولما كانت الفصاحة غالبة على أهل زمان محمد عليه الصلاة والسلام لاجرم كانت معجزته من جنس الفصاحة .

ثم قال تعالى (وجاء السحرة فرعون قالوا أن لنا لأجرا إن كنا نحن الغالبين) وفيه مسائل : (المسألة الأولى) قرأ نافع ، وابن كثير ، وحفص ، عن عاصم ، أن لنا لأجرا بكسر الالف على الخبر والباقون على الاستفهام ، ثم اختلفوا ، فقرأ أبو عمرو بهمة مدودة على أصله والباقون بهمزتين قال الواحدي رحمه الله : الاستفهام أحسن في هذا الموضع ، لأنهم أرادوا أن يعلموا هل لهم أجر أم لا ؟ ويقطعون على أن لم الأجر ويقوى ذلك إجماعهم في سورة الشعراء على الهمز للاستفهام وحجة نافع وابن كثير على أنها أراداهمة الاستفهام ، ولكنهما حذف ذلك من اللفظ وقد تحذف همة الاستفهام من اللفظ ، وإن كانت باقية في المعنى كقوله تعالى (وتلك نعمته ثمنا على) فإنه يذهب كثير من الناس إلى أن معناه أو تلك بالاستفهام ، وكذا في قوله (هذا ربي) والتقدير . أهذا ربي . وقيل : أيضا المراد أن السحرة أثبتوا لأنفسهم أجرا عظيما ، لأنهم قالوا : لا بد لنا من أجر ، والتذكير بالتعظيم . كقول العرب : إن له لا بلا ، وإن له لغنا ، يقصدون الكثرة .

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول : هلا قيل (وجاء السحرة فرعون فقالوا)

وجوابه : هو على تقدير : سائل سأل : ما قالوا إذ جاؤ .

فأجيب بقوله (قالوا أن لنا لأجرا) أي جملا على الغلبة .

قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١١٥﴾ قَالَ أَتَقْوُونَ
فَلَمَّا أَتَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴿١١٦﴾
وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾ فَوَقَعَ
الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١١٨﴾ فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ ﴿١١٩﴾

فان قيل : قوله (وإنكم لمن المقربين) معطوف ، وما المعطوف عليه ؟

وجوابه : أنه معطوف على محذوف ، سد مسده حرف الإيجاب ، كأنه قال إيجاباً لقولهم : إن لنا لأجراً ، نعم إن لكم لأجراً ، وإنكم لمن المقربين . أراد أن لا أقصر بكم على الثواب ، بل أزيدكم عليه ، وتلك الزيادة إنى أجعلكم من المقربين عندي . قال المتكلمون : وهذا يدل على أن الثواب إنما يعظم موقعه إذا كان مقروناً بالتعظيم ، والدليل عليه أن فرعون لما وعدهم بالأجر قرن به ما يدل على التعظيم ، وهو حصول القرية .

(المسألة الثالثة) الآية تدل على أن كل الخلق كانوا عالمين بأن فرعون كان عبداً ذليلاً مهيناً عاجزاً ، وإلا لما احتاج إلى الاستعانة بالسحرة في دفع موسى عليه السلام ، وتدل أيضاً على أن السحرة ما كانوا قادرين على قلب الأعيان ، وإلا لما احتاجوا إلى طلب الأجر والمال من فرعون ، لأنهم لو قدروا على قلب الأعيان ، فلم لم يقبلوا التراب ذهباً ، ولم لم ينقلوا ملك فرعون إلى أنفسهم ولم لم يجعلوا أنفسهم ملوك العالم ورؤساء الدنيا ، والمقصود من هذه الآيات تنبيه الإنسان لهذه الدقائق ، وأن لا يفتخر بكلمات أهل الأباطيل والأكاذيب . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾ قال المتقون فلما ألقوا سحرهم أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال القراء والكسائي : في باب «أما» وإما إذا كنت آمراً أو ناهياً أو عنبراً فهي مفتوحة ، وإذا كنت مشترطاً أو شاكاً أو عنبراً فهي مكسورة . تقول في المفتوحة أما الله فاعبده . وأما الخمر فلا تشربوها . وأما زيد فقد خرج .

(وَأَمَّا النوع الثاني) فنقول : إذا كنت مشترطاً ، إما تعطين زيدا فإنه يشكر ، قال الله تعالى (فأما تتقنهم في الحرب فشرد) وتقول في الشك لأدري من قام إما زيد وإما عمرو ، وتقول في التخيير ، لي بالكوفة دار فاما أن أسكنها ، وإما أن أبيعها والفرق بين ، إما إذا أتت للشك وبين أو ، أنك إذا قلت جاءني زيد أو عمرو فقد يجوز أن تكون قد بنيت كلامك على اليقين ثم أدركك الشك فقلت أو عمرو . فصار الشك فيهما جميعاً . فأول الاسمين في «أو» يجوز أن يكون بحيث يحسن السكوت عليه ثم يمرض الشك فستدرك بالاسم الآخر ، ألا ترى أنك تقول : قام أخوك وتسكت ، ثم تشك فنقول : أو أبوك ، وإذا ذكرت إما فأنما تنفي كلامك من أول الأمر على الشك وليس يجوز أن تقول ضربت إما عبده وتسكت وأما دخول (أن) في قوله (إما أن تلقى) وسقوطها من قوله (إما) يعذبهم وإما يتوب عليهم) فقال الفراء : أدخل (أن) في (إما) في هذه الآية لأنها في موضع أمر بالاختيار وهي في موضع نصب ، كقول القائل : اختر ذا أو ذا ، كأنهم قالوا اختر أن تلقى أو تلقى وقوله (إما) يعذبهم وإما يتوب عليهم) ليس فيه أمر بالتخيير . ألا ترى أن الأمر لا يصلح هنا ، فذلك لم يكن فيه «أن» والله أعلم

(المسألة الثانية) قوله (إما أن تلقى) يريد عصاه (وإما أن تكون نحن الملقين) أى ما معنا من الحبال والمعصى ففعل الالقاء محنوف وفي الآية دققة أخرى وهي أن القوم راعوا حسن الأدب حيث قدموا موسى عليه السلام في الذكر وقال أهل التصوف إنهم لما راعوا هذا الأدب لاجرم وزعمهم الله تعالى الإيمان ببركة رعاية هذا الأدب ثم ذكروا ما يدل على رغبتهم في أن يكون ابتداء الالقاء من جانبهم وهو قولهم (وإما أن تكون نحن الملقين) لأنهم ذكروا الضمير المتصل وأكدوه بالضمير المنفصل وجعلوا الخبر معرفة لانكارة .

واعلم أن القوم لما راعوا الأدب أولا وأظهروا ما يدل على رغبتهم في الابتداء بالالقاء قال موسى عليه السلام ألقوا ما أنتم ملقون وفيه سؤال : وهو أن إلقائهم حبالهم وعصيتهم معارضة للمعجزة بالسحر وذلك كفر . والأمر بالكفر كفر ، وحيث كان كذلك فكيف يجوز لموسى عليه السلام أن يقول ألقوا ؟

والجواب عنه من وجوه : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام إنما أمرهم بشرط أن يعلموا في فعلهم أن يكون حقاً . فإذا لم يكن كذلك فلا أمر هناك . كقول القائل منا لغيره اسقني الماء من الجرة فهذا الكلام إنما يكون أمراً بشرط حصول الماء في الجرة ، فأما إذا لم يكن فيها ماء فلا أمر البتة كذلك وهنا . الثاني : أن القوم إنما جاؤا لالقاء تلك الحبال والمعصى ، وعلم موسى عليه السلام أنهم

لا بد وأن يفعلوا ذلك وإنما وقع التأخير في التقديم والتأخير، فبعد ذلك أذن لهم في التقديم اذراء لشأنهم، وقلة بملاة بهم، وثقة بما وعده الله تعالى به من التأييد والقوة، وأن المجزأة لا ينلها سحر أبداً. الثالث: أنه عليه الصلاة والسلام كان يريد إبطال ما أتوا به من السحر، وإبطاله ما كان يمكن إلا باقداهم على إظهاره، فأذن لهم في الاتيان بذلك السحر ليكنه الاقدام على إبطاله. ومثاله أن من يريد سماع شبهة ملحد ليجيب عنها ويكشف عن ضعفها وسقوطها؛ يقول له هات، وفل، واذكرها، وبالغ في تقريرها، ومراده منه أنه إذا أجاب عنها بعد هذه المبالغة فإنه يظهر لكل أحد ضعفها وسقوطها، فكذلك هنا. والله أعلم.

ثم قال تعالى ﴿فلما ألقوا سحروا أعين الناس﴾ واحتج به القائلون بأن السحر محض التوهم. قال القاضي: لو كان السحر حقا، لكانوا قد سحروا قلوبهم لا أعينهم؟ ثبت أن المراد أنهم تخيلوا أحوالاً عجيبة مع أن الأمر في الحقيقة ما كان على وفق ما تخيلوه. قال الواحدي: بل المراد سحروا أعين الناس، أي قلبوها عن صحة إدراكها بسبب تلك التوهمات، وقيل إنهم أتوا بالخيال والمعنى ولطخوا تلك الخيال بالزئبق، وجعلوا الزئبق في دواخل تلك المعنى، فلما أثر تسخين الشمس فيها تحركت والتوى بعضها على بعض وكانت كثيرة جداً، فالتناس تخيلوا أنها تتحرك وتلتوى باختيارها وقدرتها.

وأما قوله ﴿واسترهبهم﴾ فالمعنى: أن العوام عافوا من حركات تلك الخيال والمعنى. قال المبرد (استرهبهم) أرهبهم، والسين زائدة. قال الزجاج: استدعوا رغبة الناس حتى رهبهم الناس، وذلك بأن يمشوا جماعة ينادون عند إلقاء ذلك: أيها الناس، احذروا، فهذا هو الاسترهاب. وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه خيل إلى موسى عليه السلام أن جبالهم وعصيم حيات مثل عصا موسى، فأوحى الله عز وجل إليه (أن ألق عصاك) قال المحققون: إن هذا غير جائز، لأنه عليه السلام لما كان نيا من عند الله تعالى كانت على ثقة ويقين من أن التوهم لم يغال به، وهو عالم بأن ما أتوا به على وجه المعارضة فهو من باب السحر والباطل، ومع هذا الجزم فإنه يتمتع حصول الخوف.

فان قيل: أليس أنه تعالى قال (فأوجس في نفسه خيفة موسى)

قلنا: ليس في الآية أن هذه الخيفة إنما حصلت لأجل هذا السبب، بل لعله عليه السلام خاف من وقوع التأخير في ظهور حجة موسى عليه السلام على سحرم. ثم إنه تعالى قال في صفة سحرم ﴿وجاؤا بسحر عظيم﴾ روي أن السحرة قالوا قد علنا

٢٠٤ قوله تعالى (وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون) الآية

سحراً لا يطيقه سحره أهل الأرض إلا أن يكون أمراً من السماء ، فإنه لا طاقة لنا به . وروى أنهم كانوا ثمانين ألفاً . وقيل : سبعين ألفاً . وقيل : بضعة وثلاثين ألفاً . واختلفت الروايات ، فمن مقل ومن مكثر ، وليس في الآية ما يدل على المقدار والكيفية والعدد .

ثم قال تعالى (وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك) يحتمل أن يكون المراد من هذا الوحي حقيقة الوحي . وروى الواحدى عن ابن عباس : أنه قال : يريد وألهمنا موسى أن (اللق عصاك) ثم قال (فإذا هي تلقف ما يأفكون) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) فيه حذف وإخمار والتقدير (فألقاها فإذا هي تلقف)

(المسألة الثانية) قرأ حفص عن عاصم (تلقف) سا كنة اللام خفيفة القاف ، والباقرن بتشديد القاف مفتوحة اللام . وروى عن ابن كثير (تلقف) بتشديد القاف . وعلى هذا الخلاف في طه والشعراء . أما من خفف فقال ابن السكيت : اللقف مصدر لقف الشيء . ألقفه لقفاً إذا أخذته ، فأكلته أو ابتلعه ، ورجل لقف سريع الأخذ ، وقال اللحياني : ومثله تقف يققف تقفاً وتقيف كلفيف بين الثقافة واللغافة ، وأما القراءة بالتشديد فهو من تلقف يتلقف ، وأما قراءة بن كثير فأصلها تتلقف أدمع إحدى التائدين في الأخرى .

(المسألة الثالثة) قال المفسرون : لما ألقى موسى العصا صارت حية عظيمة حتى سدت الإنق ثم فتحت فكفها فكان ما بين فكيفها ثمانين ذراعاً وابتلعت ما ألقوا من حياهم وعصيم ، فلما أخذها موسى صارت عصا كما كانت من غير تفاوت في الحجم والمقدار أصلاً . واعلم أن هذا مما يدل على وجود الإله القادر المختار وعلى المدح العظيم لموسى عليه السلام ، وذلك لأن ذلك الثعبان العظيم لما ابتلعت تلك الحيايل والعصى مع كثرتها ثم صارت عصا كما كانت . فهذا يدل على أنه تعالى أعدم أجسام تلك الحيايل والعصى ، أو على أنه تعالى فرق بين تلك الأجزاء وجعلها ذرات غير محسوسة وأذهبها في الهواء بحيث لا يمس بذهابها وتفرقها وعلى كلا التقديرين ، فلا يقدر على هذه الحالة أحد إلا الله سبحانه وتعالى .

(المسألة الرابعة) قوله (ما يأفكون) فيه وجهان : الأول : معنى الإفك في اللغة قلب الشيء عن وجهه . ومنه قيل للكذب إفك لأنه مقلوب عن وجهه . قال ابن عباس رضي الله عنهما (ما يأفكون) يريد يكذبون ، والمعنى : أن العصا تلقف ما يأفكونه أى يقلبونه عن الحق إلى الباطل ويوزرونه وعلى هذا التقدير فلفظة (ما) موصولة والثاني : أن يكون (ما) مصدرية ، والتقدير : فإذا هي تلقف إفكهم تسمية للأفوك بالالفك .

وَأَتَى السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ ١٢٠٠ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ١٢١ رَّبِّ
مُوسَى وَهَارُونَ ١٢٢

ثم قال تعالى (فوق الحق) قال مجاهد والحسن: ظهر. وقال الفراء: فبين الحق من السحر. قال أهل المعاني: الوقوع: ظهور الشيء بوجوه تازلا إلى مستقره، وسبب هذا الظهور أن السحرة قالوا لو كان ما صنع موسى سحرا لبقيت جبالنا وعصينا ولم تفقد، فلما فقدت؛ ثبت أن ذلك إنما حصل بخلق الله سبحانه وتعالى وتقديره، لا لأجل السحر، فهذا هو الذي لأجله تميز المعجز عن السحر. قال القاضي قوله (فوق الحق) يفيد قوة الثبوت والظهور بحيث لا يصح فيه البطلان كما لا يصح في الواقع أن يصير لا واقعا.

قان قيل: قوله (فوق الحق) يدل على قوة هذا الظهور، فكان قوله (وبطل ما كانوا يعملون) تكريرا من غير فائدة!

قلنا: المراد أن مع ثبوت هذا الحق زالت الاعيان التي أفكوها وهي تلك الحبال والمعصى، فبعد ذلك ظهرت الغلبة، فهذا قال تعالى (فتلبوا منالك) لأنه لا غلبة أظهر من ذلك (واقظوا صاغرين) لأنه لا ذل ولا صغار أعظم في حق المبطل من ظهور بطلان قوله وحجته، على وجه لا يمكن فيه حيلة ولا شبهة أصلا قال الواحدى: لفظة (ما) في قوله (وبطل ما كانوا يعملون) مجرزة أن تكون بمعنى «الذى» فيكون المعنى بطل الحبال والمعصى الذى عملوا به السحر أى زال وذهب بفقدانها ويجوز أن تكون بمعنى المصدر. كأنه قيل بطل عملهم، والله أعلم.

قوله تعالى «وَأَتَى السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ»
في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قال المفسرون: إن تلك الحبال والمعصى كانت حمل ثلثمائة بعير، فلما ابتلعها ثنبان موسى عليه السلام وصارت عصا كما كانت قال بعض السحرة لبعض هذا خارج عن السحر، بل هو أمر إلهي، فاستدلوا به على أن موسى عليه السلام نبي صادق من عند الله تعالى، قال المتكلمون: وهذه الآية من أعظم الدلائل على فضيلة العلم، وذلك لأن أولئك الأقوام كانوا عالمين بحقيقة السحر واقفين على منتهاه، فلما كانوا كذلك ووجدوا معجزة موسى عليه السلام بخارجة عن حد السحر. علموا أنه من المعجزات الإلهية، لامن جنس الخفويات البشرية. ولو أنهم ما كانوا كاملين في علم السحر لما قدروا على ذلك الاستدلال، لأنهم كانوا يقولون: لعله أكل

منا في علم السحر ، فقدّر على ما عجزنا عنه ، ثبت أنهم كانوا كاملين في علم السحر . فلا جمل كالمهم في ذلك العلم انتقلوا من الكفر إلى الإيمان . فإذا كان حال علم السحر كذلك ، فساظنك بكمال حال الإنسان في علم التوحيد .

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بقوله تعالى (وَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ) قالوا : دلت هذه الآية على أن غيرهم أقام ساجدين ، وما ذاك إلا الله رب العالمين . فهذا يدل على أن فضل العبد خلق الله تعالى . قال مقاتل : أقام الله تعالى ساجدين . وقالت المعتزلة : الجواب عنه من وجوه : الأول : أنهم لما شاهدوا الآيات العظيمة والمعجزات القاهرة . لم يتبالكوا أن وقوا ساجدين ؛ فصار كأن ملقيا أقام . الثاني : قال الأخفش : من سرعة ما سجدوا صاروا كأنهم أقام غيرهم لأنهم لم يتبالكوا أن وقوا ساجدين . الثالث : أنه ليس في الآية أنه أقام ملق إلى السجود ، إلا أنا نقول : إن ذلك الملقى هو أنفسهم .

والجواب : أن خالق تلك الداعية في قلوبهم هو الله تعالى ، وإلا لا تقروا في خلق تلك الداعية الجازمة إلى داعية أخرى ولزم التسلسل وهو محال . ثم أن أصل تلك القدرة مع تلك الداعية الجازمة تصير موجبة للفعل . وغالب ذلك الموجب هو الله تعالى فكان ذلك الفعل والأثر مستندا إلى الله تعالى ، والله أعلم .

(المسألة الثالثة) أنه تعالى ذكر أولا أنهم صاروا ساجدين ، ثم ذكر بعده أنهم قالوا (آمنا برب العالمين) فما الفائدة فيه مع أن الإيمان يجب أن يكون متقدما على السجود ؟ وجوابه من وجوه : الأول : أنهم لما ظفروا بالمعركة سجدوا لله تعالى في الحال ، وجعلوا ذلك السجود شكرا لله تعالى على الفوز بالمعركة والإيمان ، وعلامة أيضا على انقلابهم من الكفر إلى الإيمان ، وإظهار الخضوع والتذلل لله تعالى فكانهم جعلوا ذلك السجود الواحد علامة على هذه الأمور الثلاثة على سبيل الجمع .

(الوجه الثاني) لا يبعد أنهم عند الذهاب إلى السجود قالوا (آمنا برب العالمين) وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والوجه الصحيح هو الأول .

(المسألة الرابعة) احتج أهل التعليم بهذه الآية فقالوا : الدليل على أن معرفة الله لا تحصل إلا بقول النبي إن أولئك السحرة لما قالوا (آمنا برب العالمين) لم يتم إيمانهم فلما قالوا (رب موسى وهرون) تم إيمانهم وذلك يدل على قولنا .

وأجاب العلماء عنه : بأنهم لما قالوا (آمنا برب العالمين) قال لهم فرعون إياي تعنون فلما قالوا

قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ
لُتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَبُونَ ﴿١٢٣﴾ لَا قُطْعَانَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ
خِلَافِ ثُمَّ لَا صُلْبَ لَكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٢٤﴾ قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ ﴿١٢٥﴾ وَمَا
تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا
مُسْلِمِينَ ﴿١٢٦﴾

(رب موسى) قال إياي تعنون لأنى أنا الذى يريت موسى فلما قالوا (وهرون) زالت الشبهة ، وعرف
الكل أنهم كفروا بفرعون وآمنوا بالله السماء ، وقيل إنما خصهما بالذكر بعد دخولهما في جملة
العالمين لأن التقدير آمنّا برب العالمين ، وهو الذى دعا إلى الإيمان به موسى وهرون . وقيل
خصهما بالذكر تفضيلا وتشريفا كقوله (وملائكته ورسله وجبريل وميكال)

قوله تعالى ﴿ قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم إن هذا لمكر مكرتموه في المدينة لتخرجوا
منها أهلها فسوف تعلمون لا قطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لا صلبكم أجمعين قالوا إنا إلى
ربنا منقلبون وما تنقم منا إلا أن آمنّا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا أفرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين ﴾
في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ عاصم في رواية حفص (أمنتم) بجمزة واحدة على لفظ الخبر وكذلك
في طه (والصعراء) وقرأ عاصم في رواية أبي بكر وحمة والكسائي (أأمنتم) بجزتين في جميع القرآن
وقرأ الباقر بن حمزة واحدة ممدودة في جميعه على الاستفهام . قال الفراء : أما قراءة حفص (أمنتم)
بلفظ الخبر من غير مد ، فالوجه فيها أنه يخبرهم بإيمانهم على وجه التقرير لهم والانكار عليهم ،
وأما القراءة بالجزتين فأصله (أأمنتم) على وزن أفعلتم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن فرعون لما رأى أن أعلم الناس بالسحر أفر بنوة موسى عليه
السلام عند اجتماع الخلق العظيم . خاف أن يصير ذلك حجة قوية عند قومه على صحة نبوة موسى
عليه السلام فألقى في الحال نوعين من الشبهة إلى إسماع العوام ، لتصير تلك الشبهة مانعة للقوم من
اعتقاد صحة نبوة موسى عليه السلام .

٢٠٨ قوله تعالى ولا تقمن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلينكم أجمعين الآية

(فالشبهة الأولى) قوله (إن هذا لمكر مكرتموه في المدينة) والمعنى : أن إيمان هؤلاء بموسى عليه السلام ليس لقوة الدليل ، بل لأجل أنهم تواطؤوا مع موسى أنه إذا كان كذا وكذا فنحن تؤمن بك ونقر بنبوتك ، فهذا الايمان إنما حصل بهذا الطريق .

(والشبهة الثانية) أن غرض موسى والسحرة فيما تواطؤوا عليه لإخراج القوم من المدينة وإبطال ملكهم ، ومعلوم عند جميع العقلاء أن مفارقة الوطن والنعمة المألوفة من أصعب الأمور لجمع فرعون اللعين بين الشبهتين اللتين لا يوجد أقوى منهما في هذا الباب . وروى محمد بن جرير عن السدي في حديث عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم : أن موسى وأمير السحرة التقيا فقال موسى عليه السلام : أرايتك إن غلبتك أتؤمن بي وتشهد أن ماجئت به الحق ؟ قال الساحر : لأتؤمن غدا بسحر لا يغلبه سحر ، فوالله لئن غلبتني لأؤمنن بك ، وفرعون ينظر إليهما ويسمع قولهما ، فهذا هو قول فرعون (إن هذا لمكر مكرتموه) واعلم أن هذا يحتمل أنه كان قد حصل ، ويحتمل أيضا أن فرعون ألقى هذا الكلام في البين ، ليصير صارفا للعوام عن التصديق بنبوة موسى عليه السلام . قال القاضي : وقوله (قبل أن أذن لكم) دليل على مناقضة فرعون في ادعاء الألوهية ، لأنه لو كان إلها لما جاز أن يأذن لهم في أن يؤمنوا به مع أنه يدعهم إلى إلهية غيره ، ثم قال : وذلك من خذلان الله تعالى الذي يظهر على المبطلين .

أما قوله (فسوف تعلمون) لاشبهة في أنه ابتداء وعيد ، ثم إنه لم يقتصر على هذا الوعيد المجمل ، بل فسره فقال (لا تقمن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلينكم أجمعين) وقطع اليد والرجل من خلاف معروف المعنى ، وهو أن يقطعهما من جهتين مختلفتين : إمامن اليد اليمنى والرجل اليسرى ، أو من اليد اليسرى والرجل اليمنى ، وأما الصلب فمعروف . فتوعدهم بهذين الأمرين العظيمين ، واختلفوا في أنه هل وقع ذلك منه ؟ وليس في الآية ما يدل على أحد الأمرين . واحتج بعضهم على وقوعه بوجوه : الأول : أنه تعالى حكى عن الملأ من قوم فرعون أنهم قالوا له (أتأتمر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض) ولو أنه ترك أولئك السحرة وقومه أحياء وماقتلهم ، لذكرهم أيضا ولحذرهم عن الفساد الحاصل من جهتهم . ويمكن أن يحجب عنه بأنهم دخلوا تحت قومه فلا وجه لأفرادهم بالذكر . والثاني : أن قوله تعالى حكاية عنهم (ربنا أفرغ علينا صبرا) يدل على أنه كان قد نزل بهم بلاء شديد عظيم ، حتى طلبوا من الله تعالى أن يصبرهم عليه . ويمكن أن يحجب عنه بأنهم طلبوا من الله تعالى الصبر على الايمان وعدم الالتفات إلى وعيده . الثالث : ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه فعل ذلك وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ، وهذا هو الأظهر

مبالغة منه في تحذير القوم عن قبول دين موسى عليه السلام . وقال آخرون : إنه لم يقع من فرعون ذلك ، بل استجاب الله تعالى لهم الدعاء في قولهم (وتوفنا مسلمين) لأنهم سألوه تعالى أن يكون توفهم من جهته لاهذا القتل والقطع وهذا الاستدلال قريب .

ثم حكى تعالى عن القوم ما لا يجوز أن يقع من المؤمنين عند هذا الوعد أحسن منه ، وهو قولهم لفرعون (وما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا) فينبوا أن الذي كان منهم لا يوجب الوعد ولا إنزال النعمة بهم ، بل يقتضى خلاف ذلك ، وهو أن يتأسى بهم في الإقرار بالحق والاحتراز عن الباطل عند ظهور الحجة والدليل . يقال : نمت أقيم إذا بالغت في كراهية الشيء ، وقد مر عند قوله (قل يأهل الكتاب هل تعلمون منا) قال ابن عباس : يريد ما آتينا بذنب تمدبنا عليه إلا أن آمنا بآيات ربنا . والمراد : مآلئ به موسى عليه السلام من المعجزات القاهرة التي لا يقدر على مثلها إلا الله تعالى .

ثم قالوا (ربنا أفرغ علينا صبرا) معنى الإفراغ في لغة الصب . يقال : درم مفرغ إذا كان مصبوبا في قالبه وليس بمضروب ، وأصله من إفراغ الاناء وهو صب ما فيه حتى يخلو الاناء وهو من الفراغ ، فاستعمل في الصبر على التشبيه ببال إفراغ الاناء . قال مجاهد : المعنى صب علينا الصبر عند الصلب والقطع ، وفي الآية فوائد :

(الفائدة الأولى) (أفرغ علينا صبرا) أكل من قوله : أنزل علينا صبرا ، لأننا ذكرنا أن إفراغ الاناء هو صب ما فيه بالكلية ، فكانهم طلبوا من الله كل الصبر لا بعضه .

(والفائدة الثانية) أن قوله (صبرا) مذكور بصيغة التذكير ، وذلك يدل على الكمال والتمام ، أى صبرا كاملا تاما ~~كقوله~~ تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) أى على حياة كاملة تامة .

(والفائدة الثالثة) أن ذلك الصبر من قبلهم ومن أعمالهم ، ثم إنهم طلبوه من الله تعالى ، وذلك يدل على أن فضل البذل لا يحصل إلا بتطيق الله وقضائه . قال القاضي : إنما سألوه تعالى اللطف التي تدعهم إلى الثبات والصبر ، وذلك معلوم في الأدعية .

والجواب : هذا عدول عن الظاهر ، ثم الدليل بأباه ، وذلك لأن الفعل لا يحصل إلا عند حصول الداعية الجازمة وحصولها ليس إلا من قبل الله عز وجل ، فيكون الكل من الله تعالى . وأما قوله (وتوفنا مسلمين) فمعناه توفنا على الدين الحق الذي جاء به موسى عليه السلام وفيه مسألتان :

وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَنْذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ
وَيَذَرُكَ وَأَهْلَكَ قَالَ سَنْقَتِلْ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ
قَاهِرُونَ ١٢٧. قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ
يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلنَّاتِقِينَ ١٢٨.

(المسألة الأولى) احتج أصحابنا على أن الإيمان والاسلام لا يحصل إلا بخلق الله تعالى ، ووجه الاستدلال به ظاهر. والمنزلة يعملونه على فعل اللطاف والكلام عليه معلوم مما سبق .

(المسألة الثانية) احتج القاضى بهذه الآية على أن الإيمان والاسلام واحد . فقال إنهم قالوا (أولاً) أمنا بآيات ربنا) ثم قالوا ثانياً (وتوفنا مسلمين) فوجب أن يكون هذا الاسلام هو ذلك الإيمان ، وذلك يدل على أن أحدهما هو الآخر . والله أعلم .

قوله تعالى «وقال الملأ من قوم فرعون أنذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض ويذرك وأهلك قال سنقتل أبنائهم ونستحي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين»

اعلم أن بعد وقوع هذه الواقعة لم يتعرض فرعون لموسى ولا أخذه ولا حبسه ، بل خلى سبيله فقال قومه له (أنذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض)

واعلم أن فرعون كان كلما رأى موسى خافه أشد الخوف ، فلهذا السبب لم يتعرض له إلا أن قومه لم يعرفوا ذلك ، فحملوه على أخذه وحبسه . وقوله (ليفسدوا في الأرض) أى يفسدوا على الناس دينهم الذى كانوا عليه ، وإذا أفسدوا عليهم أدياهم توسلوا بذلك إلى أخذ الملك .

أما قوله «ويذرك» فالقرأة المشهورة فيه (ويذرك) بالنصب . وذكر صاحب الكشف : فيه ثلاثة أوجه : أحدها : أن يكون قوله (ويذرك) عطفاً على قوله (ليفسدوا) لأنه إذا تركهم ولم يمنعهم ، كان ذلك مؤدياً إلى تركه وترك أهله ، فكان تركهم لذلك . وثانياً : أنه جواب للاستفهام بالواو ، وكما يجاب بالقول مثل قول الخطيبه :

ألم ألك جاركم ويكون بينى وبينكم المودة والآلاء؟

والتعدير : أنذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض فيذرك وأهلك . قال الإجماع : والمعنى

أَيكون منك أن تذرموسى وأن يذرك موسى ؟ وثالثها : النصب باضمار أن تقديره : أتذرموسى وقومه ليفسدوا وأن يذرك وآلته ؟ قال صاحب الكشف : وقرئ (ويذرك وآلته) بالرفع صطفا على (أتذر) بمعنى أتذره ويذرك ؟ أى انطلق له ، وذلك يكون مستأفا أو حلالا على معنى أتذره وهو يذرك وآلته ؟ وقرأ الحسن (ويذرك) بالجزم ، وقرأ أنس (ونذرك) بالنصب ، أى يصرفا عن عبادتك ففترها .

وأما قوله (وآلته) قال أبو بكر الأنبارى : كان ابن عمر ينكر قراءة العامة ، ويقرأ إلهته أى عبادتك ، ويقول إن فرعون كان يعبد ولا يعبد ، قال ابن عباس : أما قراءة العامة (وآلته) فالمراد جمع الله ، وعلى هذا التقدير : قد اختلفوا فيه . فقيل إن فرعون كان قد وضع لقومه أصناما صفارا ، وأمرهم بعبادتها . وقال (أنا ربكم الأعلى) ورب هذه الأصنام ، فذلك قوله (أنا ربكم الأعلى) وقال الحسن : كان فرعون يعبد الأصنام . وأقول : الذى يخطر ببال إن فرعون إن قلنا : إنه ما كان كامل العقل لم يجر فى حكمة الله تعالى إرسال الرسول إليه ، وإن كان عاقلا لم يجر أن يمتد فى نفسه كونه عاقلا للسموات والأرض ، ولم يجر فى الجمع العظيم من العقلاء أن يمتدوا فيه ذلك لأن فسادهم معلوم بضرورة العقل . بل الأقرب أن يقال إنه كان دهريا ينكر وجود الصانع ، وكان يقول مدير هذا العالم السفلى هو الكواكب ، وأما المجدى فى هذا العالم للخلق ، وتلك الطائفة والمرتب لهم فهو نفسه ، فقله (أنا ربكم الأعلى) أى مريكم والمنتم عليكم والمطمع لكم . وقوله (ماعلت لكم من إله غيرى) أى لا أعلم لكم أحدا يجب عليكم عبادته إلا أنا ، وإذا كان مذهبه ذلك لم يبعد أن يقال إنه كان قد اتخذ أصناما على صور الكواكب ، ويمبدها ويتقرب إليها على ما هو دين عبدة الكواكب وعلى هذا التقدير : فلا امتناع فى حمل قوله تعالى (ويذرك وآلته) على ظاهره ، فهذا ما عندى فى هذا الباب . والله أعلم .

واعلم ان على جميع الوجوه والاحتمالات فالقوم أرادوا بذكر هذا الكلام حل فرعون على أخذ موسى عليه السلام ، وحبيه ، وإنزال أنواع العذاب به ، فبعد هذا لم يذكر فرعون ما هو حقيقة الحال وهو كونه عاقفا من موسى عليه السلام . ولكنه قال (سنقتل أبناهم ونستحي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ نافع وابن كثير (سنقتل) بفتح النون والتخفيف ، والباقيون بضم النون والتشديد على التكثير . يبنى أبناء بنى إسرائيل ومن آمن بموسى عليه السلام .

(المسألة الثانية) أن موسى عليه السلام إنما يمكنه الإفساد بواسطة الرهط والشيعة فتحن

قَالُوا أَوْذَيْنَا مِنْ قَبْلُ أَنْ تَأْتِنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ
عَذَابُكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ (١٢٩)

نسى في قليل دمه وشيعته، وذلك بأن قتل أبناء بني إسرائيل ونسحي نسايم. ثم بين أنه قادر على ذلك بقوله (وإنما فوقهم قاهرون) والمقصود منه ترك موسى وقومه، لامن عجز وخوف، ولو أراد به البطش لقدرة عليه، كأنه يوم قومه أنه إنما لم يحبس ولم يمنعه لعدم انتفاعه اليه ولعدم خوفه منه. واختلف المفسرون، فمنهم من قال كان يفعل ذلك كإفعله ابتداء عند ولادة موسى، ومنهم من قال بل منع منه واتفق المفسرون على أن هذا التهديد وقع في غير الزمان الأول ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام أنه قال لقومه (استمينا بالله واصبروا) وهذا يدل على أن الذي قاله الملائكة لفرعون، والذي قاله فرعون لم قد عرفه موسى عليه السلام ووصل اليه، فبعد ذلك قال لقومه (استمينا بالله واصبروا) إن الأرض لله يورثها من عباده والمآبقة للبتقين) فهنا أمرهم بشيئين وبشرهم بشيئين. أما اللذان أمر موسى عليه السلام بهما؛ فالأول: الاستماعة بالله تعالى. والثاني: الصبر على بلاء الله. وإنما أمرهم أولاً بالاستماعة بالله وذلك لأن من عرف أنه لا مدبر في العالم إلا الله تعالى أنشراح صدره بنور معرفة الله تعالى وحيتئذ يسهل عليه أنواع البلاء، ولأنه يرى عند نزول البلاء أنه إنما حصل بقضاء الله تعالى وتقديره. واستعداده بمشاهدة قضاء الله، خفف عليه أنواع البلاء. وأما اللذان بشر بهما؛ فالأول: قوله (إن الأرض لله يورثها من عباده) وهذا إبطاء من موسى عليه السلام قومه في أن يورثهم الله تعالى أرض فرعون بعد إهلاكه، وذلك معنى الارث، وهو جعل الشيء للخلف بعد السلف. والثاني: قوله (والمآبقة للبتقين) فقيل: المراد أمر الآخرة فقط، وقيل: المراد أمر الدنيا فقط وهو: الفتح، والظفر، والنصر على الأعداء، وقيل للمراد بمجموع الأمرين، وقوله (للبتقين) إشارة إلى أن كل من اتقى الله تعالى وخافه فاقه بعينه في الدنيا والآخرة

قوله تعالى «قَالُوا أَوْذَيْنَا مِنْ قَبْلُ أَنْ تَأْتِنَا» ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم أن يهلك عذابكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون

اعلم أن قوم موسى عليه السلام، لما سمعوا ما ذكره فرعون من التهديد والوعيد خافوا وفرغوا، وقالوا قد أؤذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا وذلك، لأن بني إسرائيل كانوا قبل

جئ. موسى عليه السلام مستضعفين في يد فرعون اللعين ، فكان يأخذ منهم الجزية ويستعملهم في الأعمال الشاقة ويمنعهم من الترفه والتنعم ويقتل أبناءهم ويستحي نساءهم ، فلما بمث الله تعالى موسى عليه السلام قوى رجائهم في زوال تلك المضار والمتاعب ، فلما سمعوا أن فرعون أعاد التهديد مرة ثانية عظم خوفهم وحزنهم ، فقالوا هذا الكلام .

فان قيل : أليس هذا القول يدل على أنهم كرهوا جئ. موسى عليه السلام وذلك يوجب كفرهم ؟ والجواب : أن موسى عليه السلام لما جاء ، وعدهم بزوال تلك المضار فظنوا أنها تزول على الفور .. فلما رأوا أنها مازالت ، رجعوا إليه في معرفة كيفية ذلك الوعد فيبين موسى عليه السلام أن الوعد بأزالتها لا يوجب الوعد بأزالتها في الحال ، وبين لهم أنه تعالى سينجز لهم ذلك الوعد في الوقت الذي قدره له ، والحاصل أن هذا ما كان بفرقة عن جئ. موسى عليه السلام بالرسالة ، بل استكشافاً لكيفية ذلك الوعد . والله أعلم .

واعلم أن القوم لما ذكروا ذلك قال موسى عليه السلام (عسى ربكم) قال سيؤييه (عسى) طمع وإشفاق . قال الزجاج : وما يطمع الله تعالى فيه فهو واجب .

ولقائل أن يقول : هذا ضعيف لأن لفظ (عسى) معناها ليس كلام الله تعالى بل هو حكاية عن كلام موسى عليه السلام ، إلا أنا نقول مثل هذا الكلام إذا صدر عن رسول ظهرت حجة نبوته عليه الصلاة والسلام بالمعجزات الباهرة أفاد قرءة النفس وأزال ما غامر هامن الانكسار والضعف فتقوى موسى عليه السلام قلوبهم بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليمسكوا بالصبر ويتركوا الجزع المفهوم ثم بين بقوله (فينظر كيف تعملون) ما يجري مجرى الحث لهم على التمسك بطاعة الله تعالى .

واعلم أن النظر قد يراد به النظر الذي يفيد العلم . وهو على الله محال ، وقد يراد به قلب الحجة نحو المرقى التماساً لرؤيته . وهو أيضاً على الله محال ، وقد يراد به الرؤية ، ويجب حل اللفظ معناها عليها . قال الزجاج : أى يرى ذلك بوقوع ذلك منك لأن الله تعالى لا يجازيهم على ما يمل به منهم ، وإنما يجازيهم على ما يقع منهم .

فان قيل : إذا حلت هذا النظر على الرؤية لزم الاشكال ، لأن القاء في قوله (فينظر) للتعقيب فيلزم أن تكون رؤية الله تعالى لتلك الأعمال متأخرة عن حصول تلك الأعمال ، وذلك يوجب حدوث صفة الله تعالى .

قلنا : تعلق رؤية الله تعالى بذلك الشيء نسبة حادثة والنسب والاختلافات لا وجود لها في

وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَصَ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ
يَذْكُرُونَ (١٣٠) فَأَذَا جَاءَهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطْفِرُوا
بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ إِلَّا إِمَّا طَائِرُهمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (١٣١)

الاعيان فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية في ذات الله تعالى . والله أعلم .

قوله تعالى «ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلمهم يذكرون» فإذا جاءت لهم
الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصيبهم سيئة يطفروا بموسى ومن معه ألا إنما طائرهم عند الله ولكن
أكثرهم لا يعلمون ﴿

اعلم أنه تعالى لما حكى عن موسى عليه السلام أنه قال لقومه (عسى ربكم أن يهلك عدوكم) لا جرم
بدأ هنا بذكر ما أنزله بفرعون وبقومه من المحن حالا بعد حال ، إلى أن وصل الأمر إلى الهلاك
تسلياً للكافرين على الزجر عن الكفر والتسك بتكذيب الرسل ، خوفاً من نزول هذه المحن بهم .
قال (ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) السنين جمع السنة قال أبو على الفارسي . السنة على معنيين : أحدهما : يراد
بها - الحول والعام - والآخر يراد بها - الجذب - وهو خلاف الخصب فيما أريد به الجذب هذه الآية
وقوله صلى الله عليه وسلم «اللهم اجعلها عليهم سنة» وقول عمر رضي الله عنه :
إننا لانفع في عام السنة ، فلما كانت السنة يعنى بها الجذب ، اشتقوا منها كما يشتق من الجذب .
ويقال : أسنتوا ، كما يقال أجديوا . قال الشاعر :

ورجال مكة مستنون مجاف

قال أبو زيد : بعض العرب تقول ، هذه سنين ورأيت سنينا ، فتعرب النون . ونحوه . قال
الفراء : ومثله قول الشاعر :

دعاني من نجد فان سنيتي لعين بنا وشيفنا مردا

قال الزجاج : السنين في كلام العرب الجدوب ، يقال مستهم السنة ومعناه : جذب السنة .
وشدة السنة .

إذا عرفت هذا فنقول : قال المفسرون (أخذنا آل فرعون بالسنين) يريد الجوع والقحط عاما
بعد عام ، فالسنون لأهل البوادي (ونقص من الثمرات) لأهل القرى .
ثم قال تعالى (لعلمهم يذكرون) وفيه مسائلان :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر الآية أنه تعالى إنما أنزل عليهم هذه المضار لأجل أن يرجعوا عن طريقة التمرد والعناد إلى الانقياد والعبودية ، وذلك لأن أحوال الشدة ترقق القلب وترغب فياعند الله ، والدليل عليه قوله تعالى (وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه) وقوله (وإذا مسه الضر فدعاه عريض)

﴿المسألة الثانية﴾ قال القاضي : هذه الآية تدل على أنه تعالى فعل ذلك إرادة منه أن يتذكروا ، لا أن يقيموا على ما هم عليه من الكفر .

أجاب الواحدى عنه : بأنه قد جاء لفظ الابتلاء والاختبار في القرآن ، لا بمعنى أنه تعالى يمتحنهم ، لأن ذلك على الله تعالى محال ، بل بمعنى أنه تعالى عاملهم معاملة تشبه الابتلاء والامتحان ، فكذلك ههنا . والله أعلم .

ثم بين تعالى أنهم عند نزول تلك المحن عليهم يقدمون على ما يزيد في كفرهم ومعيصتهم فقال (فإذا جاتهم الحسنة قالوا لنا هذه) قال ابن عباس . يريد بالحسنة العشب والحطب والثمار والمراعى والسعة في الرزق والعافية والسلامة (وقالوا لنا هذه) أى نحن مستحقون على العادة التى جرت من كثرة نعمنا وسعة أرزاقنا ، ولم يعلوا أنه من الله فيشكروه عليه ويقوموا بحق النعمة فيه . وقوله (وإن تصبهم سيئة) يريد القحط والجذب والمرض والضر والبلاء . (يعطروا بموسى ومن معه) أى يتشامموا به . ويقولوا إنما أصابنا هذا الشر بشؤم موسى وقومه ، والتطير التشاؤم في قول جميع المفسرين وقوله (يعطروا) هو فى الأصل يتطهروا ، أدغمت التاء فى الطاء ، لأنهما من مكان واحد من طرف اللسان وأصول اثنايا وقوله (ألا إنما طائرهم عند الله) فى الطائر قولان :

﴿القول الأول﴾ قال ابن عباس : يريد شؤمهم عند الله تعالى أى من قبل الله أى إنما جأهم الشر يقضاه الله وحكمه ، فالطائر ههنا الشؤم . أو مثله قوله تعالى فى قصة ثمود (قالوا اطيرنا بك وبين مملك قال طائركم عند الله) قال الفراء : وقد تصامت اليهود بالنبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، فقالوا غلت أسعارنا وقتل أطيارنا مذ أنانا ، قال الأزهرى : وقيل للشؤم طائر وطير وطيرة ، لأن العرب كان من شأنها عياقة الطير وزجرها ، والتطير يارحها ، ونسق غربانها ، وأخذها ذات اليسار إذا آثاروها ، فسموا الشؤم طيرا وطائرا وطيرة لتشاؤمهم بها .

ثم أعلم الله تعالى على لسان رسوله أن طيرتهم باطلة ، فقال (لا طيرة ولا هام) وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتغافل ولا يتطير . وأصل الغال الكلمة الحسنه ، وكانت العرب مذهبا فى الغال والطيرة واحد ، فأثبت النبي صلى الله عليه وسلم الغال وأبطل الطيرة قال محمد الرازى رحمه الله :

وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتَانِيهِ مِنْ آيَةٍ لَتَسْحَرَنَا بِهَا فَاَنُحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٣٢﴾
فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالْدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ
فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴿١٣٣﴾

ولا بد من ذكر فرق بين البابين . والأقرب أن يقال : إن الارواح الانسانية أصنى وأقوى من
الارواح البهيمية والطيرية . فالكلمة التي تجرى على لسان الانسان يمكن الاستدلال بها بخلاف
طيران الطير ، وحركات البهائم ، فان ارواحها ضعيفة ، فلا يمكن الاستدلال بها على شيء من الأحوال
(القول الثاني) في تفسير الطائر قال أبو عبيدة (ألا إنما طائرهم عند الله) أى حظهم . وهو
ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : إنما طائرهم ما قضى عليهم وقدر لهم والعرب
تقول : أطرت المال وطيرته بين القوم فطار لكل منهم سهمه . أى حصل له ذلك السهم .
واعلم أن على كلا القولين ، المعنى : أن كل ما يصيبهم من خير أو شر فهو قضاء الله تعالى وتقديره
(ولكن أكثرهم لا يعلمون) أن الكل من الله تعالى ، وذلك لأن أكثر الخلق يضيفون الحوادث
إلى الأسباب المحسوسة ويقطعونها عن قضاء الله تعالى وتقديره ، والحق أن الكل من الله ، لأن
كل موجود ، فهو إما واجب الوجود لذاته أو يمكن لذاته ، والواجب واحد وما سواه يمكن لذاته ،
والممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته ، وبهذا الطريق يكون الكل من الله فاستنادها إلى
غير الله يكون جهلا بكلام الله تعالى .

وقوله تعالى (وقالوا مهما تأتانا به من آية لتسحرنا بها فإنا نحن لك بمؤمنين فأرسلنا عليهم
الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين)
اعلم أنه تعالى حكى عنهم في الآية الأولى أنهم لجعلهم أسندوا حوادث هذا العالم لآلئ قضاء الله
تعالى وقدره ، لحكى عنهم في هذه الآية نوعا آخر من أنواع الجهالة والضلالة ، وهو أنهم لم يميزوا
بين المعجرات وبين السحر ، وجعلوا جملة الآيات مثل انقلاب العصا حية من باب السحر منهم .
وقالوا موسى : إنا لانتقبل شيئا منها البتة . وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في كلمة (مهما) قولان : الأول : أنها أصلها «ماما» الأولى هي «ماء» الجزاء ،
والثانية هي التي تزداد تركيدا للجزاء ، كما تزداد في سائر حروف الجزاء ، كقولهم : إما وما وكيفما
قاله تعالى (فاما تتقضهم) وهو كقولك : إن تتقضهم ، ثم أجلوا من ألف «ماء» الأولى «ماء» كراهة

تكرار اللفظ ، فصار «مهما» هذا قول الخليل والصريين . والثاني : وهو قول الكسائي الأصل «وه»
التي بمعنى الكف ، أي أكف دخلت على «ماء» التي للجزاء كأنهم قالوا أكف ما أتانا به من آية
فهو كذا وكذا .

(المسألة الثانية) قال ابن عباس : ان القوم لما قالوا لموسى : مهما أتيتنا بآية من ربك ، فهمي
عندنا من باب السحر ، ونحن لا تؤمن بها البتة ، وكان موسى عليه السلام رجلا حديدا ، فعند ذلك
دعا عليهم فاستجاب الله له ، فأرسل عليهم الطوفان الدائم ليلا ونهارا سبنا إلى سبت ، حتى كان
الرجل منهم لا يرى شمسا ولا قرا ولا يستطيع الخروج من داره وجاءهم الفرق ، فصرخوا إلى فرعون
واستغاثوا به ، فأرسل إلى موسى عليه السلام وقال اكشف عنا العذاب فقد صارت مصر بحرا
واحدا ، فان كشفت هذا العذاب آمنا بك ، فأزال الله عنهم المطر وأرسل الرياح فنجفت
الأرض ، وخرج من النبات ما لم يروا مثله قط . فقالوا : هذا الذي جرعنا منه خير لنا لكننا لم نشعر .
فلا والله لا تؤمن بك ولا ترسل معك بنى إسرائيل فتكثوا المهدي ، فأرسل الله عليهم الجراد ،
فأكل النبات وعظم الأمر عليهم حتى صارت عند طيراتها تنطى الشمس ، ووقع بعضها على بعض
في الأرض ذراعا ، فأكلت النبات ، فصرخ أهل مصر ، فدعا موسى عليه السلام فأرسل الله تعالى
ريحا فاحتملت الجراد فألقته في البحر ، فظفر أهل مصر إلى أن بقية من كلهم وزرعهم تكفيهم .
فقالوا : هذا الذي بقي يكفيننا ولا تؤمن بك . فأرسل الله بعد ذلك عليهم القمل ، سبنا إلى سبت ، فلم
يبق في أرضهم عود أخضر إلا أكلته ، فصاحوا وسأل موسى عليه السلام ربه ، فأرسل الله عليها
ريحا حارة فأحرقها ، واحتملتها الريح فألقته في البحر ، فلم يؤمنوا ، فأرسل الله عليهم الضفادع بعد
ذلك فخرج من البحر مثل الليل الدامس ووقع في الثياب والاطعمة ، فكان الرجل منهم يسقط وعلى
رأسه ذراع من الضفادع ، فصرخوا إلى موسى عليه السلام ، وحلفوا بالله لئن رفعت عنا هذا
العذاب لئلا نؤمن بك ، فدعا الله تعالى فأما الضفادع ، وأرسل عليها المطر فاحتملتها إلى البحر ، ثم أظهروا
الكفر والفساد ، فأرسل الله عليهم الدم فجرت أنهارهم دما فلم يقدروا على الماء العذب ، وبنو إسرائيل
يحبون الماء العذب الطيب حتى بلغ منهم الجهد ، فصرخوا وركب فرعون وأشراف قومه إلى
أنهار بنى إسرائيل فجعل يدخل الرجل منهم النهر فإذا اغترف صار في يده دما ومكثوا سبعة أيام
في ذلك لا يشربون إلا الدم . فقال فرعون (لئن كشفت عنا الرجز) إلى آخر الآية ، فهذا هو القول
المرضى عند أكثر المفسرين ، وقد وقع في أكثرها اختلافات . أما الطوفان ، فقال الزجاج :
الطوفان من كل شيء . ما كان كثيرا يحيطا ملبقا بالقوم كلهم ، كالفرق الذي يشمل المدن الكثيرة ،

فانه يقال له طوفان ، وكذلك القتل الذريع طوفان ، والموت الجارف طوفان . وقال الاخفش : هو فلان من الطوف ، لانه يطوف بالشئ حتى يعم . قال : واحده في القياس طوفانه . وقال المبرد : الطوفان مصدر مثل الرجحان والنقصان ، فللا حاجة إلى أن يطلب له واحدا .

إذا عرفت هذا فنقول : الا كثرون على أن هذا الطوفان هو المطر الكثير على ماريونه عن ابن عباس ، وقد روى عطاء عنه أنه قال : الطوفان هو الموت ، وروى الواحدى رحمه الله باستاده شعبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : الطوفان هو الموت ، وهذا القول مشكل لانهم لو أميتوا لم يكن لارسال سائر أنواع العذاب عليهم فائدة ، بل لو صح هذا الخبر لوجب حمل لفظ الموت على حصول أسباب الموت ، مثل المطر الشديد والسييل العظيم وغيرهما ، وأما الجراد ، فهو معروف والواحدة جرادة ، ونبت مجرود قد أكل الجراد ورقه . وقال اللحياني : أرض جردة ومجرودة قد لحسها الجراد ، وإذا أصاب الجراد الزرع قبل جرد الزرع وأصل هذا كله من الجرد ، وهو أخذك الشئ عن الشئ على سبيل النحت والحقق ، ومنه يقال للتوب الذى قد ذهب وبره جرد وأرض جردة لانبات فيها ، وأما القمل ، فقد اختلفوا فيه . فقيل هو الدبى الصغار الذى لا أجنحة له ، وهى بنات الجراد ، وعن سعيد بن جبير كان إلى جنهم كتيب أعفر فضربه موسى عليه السلام بمصاهر قلا . فأخذت في أبشارهم وأشعارهم وأشفار عيونهم وحواجبهم ، ولزم جلودهم كأنه الجندى ، فصاحوا وصرخوا وفرعوا إلى موسى فرجع عنهم ، فقالوا : قد تيقنا الآن أنك ساحر عليم . وعزة فرعون لا تؤمن بك أبدا ، وقرأ الحسن (والقمل) بفتح القاف ، وسكون الميم . يريد القمل المعروف . وأما الدم فما ذكرناه . ونقل صاحب الكشف أنه قيل : سلط الله عليهم الراف . وروى أن موسى عليه السلام مكث فيهم بعد ما غلب السحرة عشرين سنة يريهم هذه الآيات .

وأما قوله تعالى (آيات مفصلات) ففيه وجوه : أحدها (مفصلات) أى مميزات ظاهرات لا يشك على عاقل أنها من آيات الله التى لا يقدر عليها غيره ، وثانيها (مفصلات) أى فصل بين بعضها وبعض بزمان يمتحن فيه أحوالهم وينظر أقبولون الحجة ؟ والدليل : أو يستمرون على الخلاف والافتيل . قال المفسرون : كان العذاب يلقى عليهم من السبت إلى السبت ، وبين العذاب إلى العذاب شهر ، فهذا معنى قوله (آيات مفصلات) قال الزجاج : وقوله (آيات) منصوبة على الحال . وقوله (فاستكبروا) يريد عن عبادة الله (وكانوا قوما مجرمين) . صرنا على الجرم والذنب . ونقل أيضا أن هذه الأنواع المذكورة من العذاب كانت عند وقوعها محتصة بقوم فرعون ، وكان بنو إسرائيل منها فى أمان و فراغ . ولا شك أن كل واحد منها فهو فى نفسه معجز ، واختصاصه بالقبلى دون الاسرائيلى معجز آخر .

وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ
لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿١٣٤﴾ فَلَمَّا
كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بِالْفَوْهِ إِذَا هُمْ يَنْكُثُونَ ﴿١٣٥﴾

فان قال قائل لما علم الله تعالى من حال أولئك الاقوام انهم لا يؤمنون بتلك المعجزات ، فما الفائدة في تواليها وإظهار الكثير منها ؟ وأيضا يقوم محمد صلى الله عليه وسلم بطلبوا المعجزات فما أجيبوا في الفرق .

والجواب : أما على قول أصحابنا فيفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ، وأما على قول المعتزلة في رعاية الصلاح ، فقله علم من قوم موسى أن بعضهم كان يؤمن عند ظهور تلك المعجزات الزائدة ، وعلم من قوم محمد صلى الله عليه أن أحدا منهم لا يزداد بعد ظهور تلك المعجزات الظاهرة إلا كفرا وعتادا ، فظهر الفرق . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولترسلن معك بنى إسرائيل فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل هم بالغوه إذا هم ينكثون ﴾

اعلم أنا ذكرنا معنى الرجز عند قوله ﴿ فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء ﴾ في سورة البقرة وهو اسم للعذاب ، ثم إنهم اختلفوا في المراد بهذا الرجز فقال بعضهم : إنه عبارة عن الأنواع الخمسة المذكورة من العذاب الذى كان نازلا بهم . وقال سعيد بن جبير (الرجز) معناه : الطاعون وهو العذاب الذى أصابهم فأت به من القبط سبعون ألف انسان في يوم واحد ، فتركوا غير مدفوقين ، واعلم أن القول الأول أقوى لأن لفظ (الرجز) لفظ مفرد على بالآلف واللام فينصرف إلى المعهود السابق ، وههنا المعهود السابق هو الأنواع الخمسة التى تقدم ذكرها ، وأما غيرها فشكوك فيه ، فعمل اللفظ على المعلوم أول من حله على المشكوك فيه .

إذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى بين ما كانوا عليه من المناقضة القبيحة ، لأنهم تارة يكذبون موسى عليه السلام ، وأخرى عند الشدائد يفرعون اليه مزعج الأمة إلى نبيها ويسألونه أن يسأل ربه رفع ذلك العذاب عنهم ، وذلك يقتضى أنهم سلموا اليه كونه نبيا مجاب الدعوة ، ثم بعد زوال تلك الشدائد يمددون إلى تكذيبه والطمع فيه ، وأنه إنما يصل إلى مطالبه بسحره ، فمن هذا الوجه يظهر

فَاتَّقِمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا

غَافِلِينَ ﴿١٣٦﴾

أنهم يناقضون أنفسهم في هذه الأقاويل .

وأما قوله تعالى حكاية عنهم (ادع لنا ربك بما عهد عندك) فقال صاحب الكشف : ما في قوله (بما عهد عندك) مصدرية والمعنى : يعهده عندك وهو النبوة ، وفي هذه الآية وجهان :
 (الوجه الأول) أنها متعلقة بقوله (ادع لنا ربك) والتقدير (ادع لنا) متوسلا إليه بعهده عندك (والوجه الثاني) في هذه الآية أن تكون قسما وجوابها قوله (لنؤمن لك) أي أقسمنا بعهده الله عندك (لأن كشفت عنا الرجس لنؤمن لك) وقوله (ولنرسلن معك بني إسرائيل) كانوا قد أخذوا على بني إسرائيل بالكذب الشديد فوعدوا موسى عليه السلام على دعائه بكشف العذاب عنهم الإيمان به والتخلي عن بني إسرائيل وإرسالهم معه يذهب بهم أين شاء . وقوله (فلما كشفنا عنهم الرجس إلى أجل هم بالهوه) المعنى أنا ما أزلنا عنهم العذاب مطلقاً ، وما كشفنا عنهم الرجس في جميع الوقائع ، بل إنما أزلنا عنهم العذاب إلى أجل معين ، وعند ذلك الأجل لا نزيل عنهم العذاب بل نهلكهم به وقوله (إذا هم ينكثون) هو جواب لما يعني فلما كشفنا عنهم فاجأوا النكث وبادروه ولم يؤخروه كما كشفنا عنهم نكثوا .

قوله تعالى «فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين»
 وأعلم أن المعنى أنه تعالى ، لما كشف عنهم العذاب من قبل مرات وكرات ولم يمتنعوا عن كفرهم وجهلهم ، ثم بلغوا الأجل الموقت انتقم منهم بأن أهلكهم بالفرق ، والانتقام في اللغة سلب النعمة بالعذاب ، واليم البحر ، قال صاحب الكشف : اليم البحر الذي لا يدرك قعره ، وقيل : هو لجة البحر وما ظم مائه ، واشتقاقه من التيمم ، لأن المستقين به يقصدونه وبين تعالى بقوله (بأنهم كذبوا بآياتنا) أن ذلك الانتقام هو لذلك التكذيب . وقوله (وكانوا عنها غافلين) اختلفوا في الكناية في عنها فقيل إنها عائدة إلى النعمة التي دل عليها قوله (انتقمنا) والمعنى وكانوا عن النعمة قبل حلولها غافلين ، وقيل الكناية عائدة إلى الآيات وهو اختيار الزجاج . قال : لأنهم كانوا لا يعتبرون بالآيات التي تنزل بهم .

فان قيل : الغفلة ليست من فعل الانسان ولا تحصل باختياره فكيف جاء الوعيد على الغفلة

وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ ﴿١٢٧﴾

قلنا : المراد بالفظة هنا الاعراض عن الآيات وعدم الالتفات اليها ، فهم أعرضوا عنها حتى صاروا كالغافلين عنها .

فان قيل : أليس قد ضموا إلى التكذيب والفظة معاصي كثيرة ؟ فكيف يكون الانتقام لذين دون غيرها .

قلنا : ليس في الآية بيان أنه تعالى انتقم منهم لذين معا دلة على نفي معاده ، والآية تدل على أن الواجب في الآيات النظر فيها ، ولذلك ذمهم بأن غفلوا عنها ، وذلك يدل على أن التقليد طريق مذموم .

قوله تعالى ﴿وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون ، مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون﴾

اعلم أن موسى عليه السلام كان قد ذكر لبني إسرائيل قوله (عسى ربكم أن يهلك عدوك ويستخلفكم في الأرض) فهنا لما بين تعالى أملاك القوم بالفرق على وجه العقوبة ، بين ما فعله بالمؤمنين من الخيرات ، وهو أنه تعالى أورثهم أرضهم وديارهم فقال (وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها) والمراد من ذلك الاستضعاف أنه كان يقتل أبائهم ويستحي نسائهم ويأخذ منهم الجزية ويستعملهم في الأعمال الشاقة ، واختلفوا في معنى مشارق الأرض ومغاربها ، فيمضهم حله على مشارق أرض الشام . ومصر ومغاربها ، لأنها التي كانت تحت تصرف فرعون لئنه الله وأيضاً قوله (التي باركنا فيها) المراد باركنا فيها بالخصب وسعة الأرزاق وذلك لابلقي إلا بأرض الشام .

(والقول الثاني) المراد جملة الأرض وذلك لأنه خرج من جملة بني إسرائيل داود وسليمان قد ملك الأرض ، وهذا يدل على أن الأرض ههنا اسم الجنس وقوله (وتمت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل) قيل المراد من (كلمة ربك) قوله (وزيد أنتم) على الذين استضعفوا في

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ
قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَبْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ
هَؤُلَاءِ مَتَّبِعُوا مَا فِيهِمْ غَبْرًا وَلَهُمْ آيَاتٌ وَلَٰكِن يَعْصُونَ ﴿١٣٩﴾

الأرض) إلى قوله (ما كانوا يعبدون) والحسن تأنيث الإحسان صفة للكلمة، ومعنى تمت على بني إسرائيل، مضت عليهم واستمرت، من قولهم تم عليك الأمر إذا مضى عليك. وقيل: معنى تمام الكلمة الحسنى إنجاز الوعد الذى تقدم بأهلك عدوهم واستغلاهم فى الأرض، وإنما كان الإنجاز تماماً للكلام لأن الوعد بالشئ يبقى كالشئ المعلق، فإذا حصل الموعود به فقد تم لك الوعد وكل وقوله (بما صبروا) أى إنما حصل ذلك التمام بسبب صبرهم، وحسبك به حائلاً على الصبر، ودالاً على أن من قابل البلاد بالجوع وكله الله إليه، ومن قابله بالصبر وانتظار النصر ضمن الله له الفرج، وقرأه أصم فى رواية (وتمت كلمات ربك الحسنى) ونظيره (من آيات ربه الكبرى) وقوله (ودمرنا) قال الليث: الدمار المهلاك التام. يقال: دمر القوم يدعرون دماراً أى هلكوا، وقوله (ما كان يصنع فرعون وقومه) قال ابن عباس يريد الصانع (وما كانوا يعرشون) قال الزجاج: يقال عرش يعرش ويعرش إذا بنى، قيل: وما كانوا يعرشون من الجنات، ومنه قوله تعالى (جنات معروشات) وقيل وما كانوا يعرشون) يرفعون من الأبنية المشيدة فى السماء، كصرح هامان وفرعون. وقرئ يعرشون بالكسر والضم، وذكر الزبيدي أن الكسر أفصح، قال صاحب الكشاف: وبلغنى أنه قرأ بعض الناس (يعرسون) من غرس الأشجار وما أحسبه إلا تصحيفاً منه، وهذا آخر ما ذكره الله تعالى من قصة فرعون وقومه وتكذيبهم بآيات الله تعالى.

قوله تعالى «وجاوزنا بني إسرائيل البحر» فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَبْهَلُونَ إِنَّ هَؤُلَاءِ مَتَّبِعُوا مَا فِيهِمْ غَبْرًا وَلَهُمْ آيَاتٌ وَلَٰكِن يَعْصُونَ اعلم أنه تعالى لما بين أنواع نعمه على بني إسرائيل بأن أهلك عدوهم وأورثهم أرضهم وديارهم أتبع ذلك بالتمتع العظمى، وهى أن جاوز بهم البحر مع السلامة، ولما بين تعالى فى سائر السور كيف سيرهم فى البحر مع السلامة، وذلك بأن تلقى البحر عند ضرب موسى البحر بالعصا وجعله يساً بين أن بني إسرائيل لما شاهدوا قوماً يعكفون على عبادة أصنامهم، جهلوا وأرتدوا وقالوا

لموسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة ، ولا شك أن القوم لما شاهدوا المعجزات الباهرة التي أظهرها الله تعالى لموسى على فرعون ، ثم شاهدوا أنه تعالى أهلك فرعون وجنوده ، وخص بني إسرائيل بأنواع السلامة والكرامة ثم إنهم بعد هذه المواقف والمقامات يذكرون هذا الكلام الفاسد الباطل كانوا في نهاية الجهل وغاية الخلف .

أما قوله تعالى ﴿ وجاوزنا بني إسرائيل البحر ﴾ يقال : جاوز الوردى . إذا قطعه وخلفه وراءه وجاوز بغيره ، عبر به وقرىء (جاوزنا) بمعنى : أجزنا . يقال : أجاز المكان وجوزه بمعنى : جازه (فأثروا على قوم يكفون على أصنام لهم) قال الزجاج : يواظبون عليها ويلازمونها . يقال : لكل من لزم شيئا وواظب عليه ، عكف يكف ويكف ، ومن هذا قيل للآدم المسجدة متكف . وقال قتادة : كان أولئك القوم من لحم ، وكانوا نزولا بالريف . قال ابن جرير : كانت تلك الأصنام تماثيل بقر وذلك أول بيان قصة العجل .

ثم حكى تعالى عنهم أنهم ﴿ قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة ﴾ واعلم أن من المستحيل أن يقول العاقل لموسى : اجعل لنا إلها كما لهم آلهة وخالقا ومديرا ، لأن الذى يحصل بجعل موسى وتقديره : لا يمكن أن يكون خالقا للعالم ومديرا له ، ومن شك في ذلك لم يكن كامل العقل والأقرب أنهم طلبوا من موسى عليه السلام أن يعين لهم أصناما وتماثيل يتقربون بعبادتها إلى الله تعالى ، وهذا القول هو الذى حكاه الله تعالى عن عبدة الأوثان حيث قالوا (ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) إذا عرفت هذا فطائل أن يقول : لم كان هذا القول كفرا ؟ فنقول : أجمع كل الأنبياء عليهم السلام على أن عبادة غير الله تعالى كفر ، سواء اعتقد في ذلك الغير كونه إلها للعالم ، أو اعتقدوا فيه أن عبادته تقربهم إلى الله تعالى لأن العبادة نهاية التعظيم ، ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الانعام والأكرام .

فان قيل : فهذا القول صدر من كل بني إسرائيل أو من بعضهم ؟

قلنا : بل من بعضهم ، لأنه كان مع موسى عليه السلام السبعون المختارون وكان فيهم من يرتفع عن مثل هذا السؤال الباطل .

ثم إنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه أجابهم فقال ﴿ إنكم قوم تجهلون ﴾ وتقرير هذا الجمل ما ذكر أن العبادة غاية التعظيم ، فلا تليق إلا بمن يصدر عنه غاية الانعام ، وهى بخلاف الجسم والحياة والشهوة والقدرة والعقل ، وخلق الأشياء المنتفع بها ، والقادر على هذه الأشياء ليس إلا الله تعالى ، فوجب أن لا تليق العبادة إلا به .

قَالَ أَغِيرَ اللَّهُ أَبْنِيَكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (١٤٠)

فان قالوا : إذا كان مرادهم بعبادة تلك الأصنام التقرب بها إلى تعظيم الله تعالى ، فإلّا الوجه في قبح هذه العبادة ؟

قلنا : فعل هذا التقدير : لم يتخطوها آلهة أصلا وإنما جعلوها كالقلبة ، وذلك يناق قولهم (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة) واعلم أن (ما) في قوله (كما لهم آلهة) يجوز أن تكون مصدرية أى كما ثبت لهم آلهة ، ويجوز أن تكون موصولة ، وفي قولهم (لهم) ضمير يعود إليه ، و(آلهة) بدل من ذلك الضمير تقديره : كالذى هو لهم آلهة .

ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام أنه قال ﴿إِنْ هَؤُلَاءِ مِثْرُ مَا فِيهِ﴾ قال الليث : الثبار الهلاك . يقال : تبر الشيء ، تبر تبارا والتبرير الإهلاك ، ومنه قوله تعالى (تبرنا تنبيرا) ويقال للذهب المنكسر المنفتت : التبر بقوله (مِثْرُ مَا فِيهِ) أى مهلك مدمر ، وقوله (وباطل ما كانوا يعملون) قيل : البطان عدم الشيء ، إما بعدم ذاته أو بعدم قائده ومقصوده ، والمراد من بطلان عملهم : أنه لا يعود عليهم من ذلك العمل نفع ولا دفع ضرر ، وتحقيق القول في هذا الباب أن المقصود من العبادة أن تصير المواظبة على تلك الأعمال سببا لاستحكام ذكر الله تعالى في القلب حتى تصير تلك الروح سيدة بمحصل تلك المعرفة فيها . فاذا اشتغل الإنسان بعبادة غير الله تعالى ، تعلق قلبه بغير الله ويصير ذلك التعاق سببا لأعراض القلب عن ذكر الله تعالى ؛ وإذا ظهر هذا التحقيق ظهر أن الاشتغال بعبادة غير الله متبر وباطل ، وضائع وسعى في تحصيل ضد هذا الشيء وتضيئه ، لأننا بينا أن المقصود من العبادة رسوخ معرفة الله تعالى في القلب ، والاشتغال بعبادة غير الله يزيل معرفة الله عن القلب ، فكان هذا ضدا للغرض وتضيئا للطلب والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قَالَ أَغِيرَ اللَّهُ أَبْنِيَكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنهم لما قالوا له (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة) فهو عليه السلام ذكر في الجواب وجوها : أولها : أنه حكم عليهم بالجهل فقال (إنكم قوم تجهلون) وثانيها : أنه قال (إن هؤلا مِثْرُ مَا فِيهِ) أى سبب للخسران والهلاك . وثالثها : أنه قال (وباطل ما كانوا يعملون) أى هذا العمل الشاق لا يفيد نفعا في الدنيا والدين . ورابعها : ما ذكره في هذه الآية من التعجب منهم على وجه يوجب الإنكار والتوبيخ فقال (أغير الله أبنيكم إلها وهو فضلكم على العالمين) والمعنى : أن الإله ليس شيئا يطلب ويلتمس ويتخذ ، بل الإله هو الله الذى يكون

وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يَقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ۝ وَوَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ قَتْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلَحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ۝ ١٤٢﴾

فادرا على الأنعام بالإنجاد واعطاء الحياة وجميع النعم ، وهو المراد من قوله (وهو فضلكم على العالمين) فهذا الموجود هو الاله الذي يجب على الخلق عبادته ، فكيف يجوز العدول عن عبادته إلى عبادة غيره . قال الواحدى رحمه الله : يقال : بنيت قلانا شيئا وبنيته له . قال تعالى (يبنونكم الفتنة) أى يبنون لكم ، وفي انتصاب قوله-(لهأ) وجهان : أحدهما : الحال كأنه قيل : أطلب لكم غير الله معبودا ، ونصب (غير) في هذا الوجه على المفعول به . الثانى : أن ينصب (لهأ) على المفعول به (وغير) على الحال المقدمة التى لو تأخرت كانت صفة كما تقول : أبنى لكم لهأ غير الله . وقوله (وهو فضلكم على العالمين) فيه قولان : الأول : المراد أنه تعالى فضلهم على عالمي زمانهم . الثانى : أنه تعالى خصهم بتلك الآيات القاهرة ولم يحصل مثلها لاحد من العالمين ، وإن كان غيرهم فضلهم بسائر الخصال ، ومثاله : رجل تعلم علما واحداً وآخر تعلم علوما كثيرة سوى ذلك العلم ، فصاحب العلم الواحد مفضل على صاحب العلوم الكثيرة بذلك الواحد ، إلا أن صاحب العلوم الكثيرة مفضل على صاحب العلم الواحد في الحقيقة .

قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يَقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾

واعلم أن هذه الآية مفسرة في سورة البقرة ، والفائدة في ذكرها في هذا الموضع أنه ، تعالى هو الذى أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة ، فكيف يليق بكم الاشتغال بعبادة غير الله تعالى . والله أعلم . قوله تعالى ﴿وَوَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ قَتْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلَحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ أبو عمرو (وعدنا) بغير ألف ، والباقون (واعدنا) بالانفصال على المفاعلة ، وقد مر بيان هذه القراءة في سورة البقرة .

(المسألة الثانية) اعلم أنه روى أن موسى عليه السلام وعد بني إسرائيل وهو بمصر: إن أمرك الله عدوم أنا هم بكتاب من عند الله فيه بيان ما يأتون وما يهرون ، فلما ملك فرعون سأل موسى ربه الكتاب ، فهذه الآية في بيان كيفية نزول التوراة . واعلم أنه تعالى قال في سورة البقرة (وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة) وذكر تفصيل تلك الأربعين في هذه الآية .
فان قيل : وما الحكمة هنا في ذكر الثلاثين ثم إتمامها بعشر ؟ وأيضا فقوله (قم ميقات ربه أربعين ليلة) كلام عار عن الفائدة ، لأن كل أحد يعلم أن الثلاثين مع العشر يكون أربعين قلنا : أما الجواب عن السؤال الأول فهو من وجوه :

(الوجه الأول) أنه تعالى أمر موسى عليه السلام بصوم ثلاثين يوما وهو شهر ذي القعدة فلما أتم الثلاثين أنكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملائكة كنا نثم من فيك راحة المسك فأفسدته بالسواك فأوحى الله تعالى إليه أما علمت أن خلوف فم الصائم أطيب عندى من ريح المسك ، فأمره الله تعالى أن يزيد عليها عشرة أيام من ذي الحجة لهذا السبب .

(والوجه الثاني) في فائدة هذا التفصيل أن الله أمره أن يصوم ثلاثين يوما وأن يعمل فيها ما يقربه إلى الله تعالى ، ثم أنزلت التوراة عليه في العشر الباقى ، وكلمه أيضا فيه . فهذا هو الفائدة في تفصيل الأربعين إلى الثلاثين وإلى العشرة .

(والوجه الثالث) ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني في سورة طه ما دل على أن موسى عليه السلام يادر إلى ميقات ربه قبل قومه ، والدليل عليه قوله تعالى (وما أمركم أن قومكم يا موسى قال هم أولاء على أثري) بلغائز أن يكون موسى آتى الطور عند تمام الثلاثين ، فلما أعله الله تعالى خبر قومه مع السامري ، رجع إلى قومه قبل تمام ما وعده الله تعالى ، ثم عاد إلى الميقات في عشرة أخرى ، قم أربعين ليلة .

(والوجه الرابع) قال بعضهم لا يمتنع أن يكون الوعد الأول حضرة موسى عليه السلام وحده ، والوعد الثاني حضر المختارون معه ليسمعوا كلام الله تعالى ، فصار الوعد مختلفا لاختلاف حال الحاضرين . والله أعلم .

والجواب عن السؤال الثاني : انه تعالى إنما قال (أربعين ليلة) لإزالة لثوم أن ذلك العشر من الثلاثين لأنه يحتمل أن يمتلأ بمشرك من الثلاثين ، كأنه كان عشرين . ثم أتمه بعشر ، فصار ثلاثين ، فأزال هذا الإيهام .

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي لِإِلَهِكَ قَالَ لَنْ
تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ
لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا
أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾

أما قوله تعالى ﴿فَمِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ ففيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ الفرق بين الميقات وبين الوقت ، أن الميقات ما قدر فيه عمل من الأعمال ،
والوقت وقت الشيء ، قدرة مقدر أولا .

﴿والبحث الثاني﴾ قوله ﴿أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ نصب على الحال أى تم بالنفا هذا العدد .

وأما قوله ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ﴾ فقوله (هرون) عطف بيان لأخيه وقرئ بالضم على
التداء (اخلفني في قومي) كن خليفة فيهم (وأصلح) وكن مصلحا أو (وأصلح) ما يجب أن يصلح من
أمر بني إسرائيل ومن دعاك منهم إلى الانسداد فلا تتبعه ولا تطعه .

فان قيل : إن هرون كان شريك موسى عليه السلام في النبوة ، فكيف جعله خليفة لنفسه ،
فان شريك الانسان أعلى حالا من خليفته ورد الانسان من المنصب الأعلى إلى الأدنى
يكون إهانة .

قلنا الأمر وان كان كما ذكرتم ، إلا أنه كان موسى عليه السلام هو الأصل في تلك النبوة .

فان قيل : لما كان هرون نيا والتي لا يفعل إلا الإصلاح ، فكيف وصاه بالإصلاح .

قلنا : المقصود من هذا الأمر التأكيد كقوله : (ولكن ليطمئن قلبي) والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ قَالَ رَبِّ أَرِنِي لِإِلَهِكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ
انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا
أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾

اعلم أنه تعالى بين الفائدة التي لأجلها حضر موسى عليه السلام الميقات وهي أن كلمه ربّه ،
وفي الآية مسائل شريفة عالية من العلوم الالهية .

(المسألة الأولى) دلت الآية على أنه تعالى كلم موسى عليه السلام والناس مختلفون في كلام الله تعالى فمنهم من قال: كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المنتظمة، ومنهم من قال: كلامه صفة حقيقة مغايرة للحروف والأصوات. أما القائلون بالقول الأول فالعقلاء المحصلون، انفقوا على أنه يجب كونه حادثاً قائماً بعد أن لم يكن. وزعمت الحنابلة والحشوية أن الكلام المركب من الحروف والأصوات قديم، وهذا القول أخس من أن يلتفت العاقل إليه، وذلك أتى قلت يوماً إنه تعالى إما أن يتكلم بهذه الحروف على الجمع أو على التعاقب والتوالي، والأول: باطل لأن هذه الكلمات المسموعة المفهومة إنما تكون مفهومة إذا كانت حروفاً متوالية فأما إذا كانت حروفاً متوالية فمجرد دفعها واحدة فذلك لا يكون مفيداً للبتة، والثاني: يوجب كونها حادثاً، لأن الحروف إذا كانت متوالية فعند مجيء الثاني ينقضي الأول، فالأول حادث لأن كل ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والثاني حادث، لأن كل ما كان وجوده متأخراً عن وجود غيره فهو حادث، ثبت أنه بتقدير أن يكون كلام الله تعالى عبارة عن مجرد الحروف والأصوات محدث.

إذا ثبت هذا فنقول للناس ههنا مذهبان: الأول: أن محل تلك الحروف والأصوات الحادثة هو ذات الله تعالى، وهو قول الكرامية. الثاني: أن محلها جسم مبين لذات الله تعالى كالشجرة وغيره، وهو قول المعتزلة.

أما القول الثاني: وهو أن كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات، فهذا قول أكثر أهل السنة والجماعة. وتلك الصفة تديمه أزلية. والقائلون بهذا القول اختلفوا في الشيء الذي سمعه موسى عليه السلام. فقالت الأشعرية: إن موسى عليه السلام سمع تلك الصفة الحقيقية الأزلية قالوا: وكما لا يتعذر رؤية ذاته، مع أن ذاته ليست جسماً ولا عرضاً، فكذلك لا يبعد سماع كلامه مع أن كلامه لا يبركن حرفاً ولا صوتاً. وقال أبو منصور الماتريدي: الذي سمعه موسى عليه السلام أصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة، فأما الصفة الأزلية التي ليست بحرف ولا صوت فذلك ما سمعه موسى عليه السلام البتة، فهذا تفصيل مذاهب الناس في سماع كلام الله تعالى.

(المسألة الثانية) اختلفوا في أنه تعالى كلم موسى وحده أو كله مع أقوام آخرين وظاهر الآية يدل على الأول. لأن قوله تعالى (وكلمه ربه) يدل على تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف والتخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه، وقال القاضي: بل السمعون المختارون للبيقات سمعوا أيضاً كلام الله تعالى. قال: لأن الغرض باحضارهم أن يخبروا قوم موسى

عليه السلام عما يجري هناك، وهذا المقصود لا يتم إلا عند سماع الكلام وأيضاً فان تكليم الله تعالى موسى عليه السلام على هذا الوجه معجز، وقد تقدمت نبوة موسى عليه السلام فلا بد من ظهور هذا المعنى لغيره.

(المسألة الثالثة) قال أصحابنا هذه الآية تدل على أنه سبحانه يجوز أن يرى وتقريره من أربعة أوجه. الأول: أن الآية دالة على أن موسى عليه السلام سأل الرؤية، ولا شك أن موسى عليه السلام يكون عارفاً بما يجب ويجوز ويمتنع على الله تعالى، فلو كانت الرؤية متمنعة على الله تعالى لما سأله، وحيث سأله؛ علمنا أن الرؤية جائزة على الله تعالى. قال القاضي: الذي قاله المحصولون من العلماء في ذلك أقوال أربعة: أحدها: ما قاله الحسن وغيره: أن موسى عليه السلام ما عرف أن الرؤية غير جائزة على الله تعالى، قال ومع الجدل بهذا المعنى قد يكون المرء عارفاً به وبعبده وتوحيده، فلم يبعد أن يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها موقوفاً على السمع. وثانيها: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية على لسان قومه، فقد كانوا جاهلين بذلك يكررون المسألة عليه يقولون (لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة) فسأل موسى الرؤية لا لنفسه، فلما ورد المنع منها ظهر أن ذلك لا سبيل إليه، وهذه طريقة أبي علي وأبي هاشم. وثالثها: أن موسى عليه السلام سأل ربه من عنده معرفة باهرة باضطرار وأهل هذا التأويل مختلفون، ففهم من يقول سأل ربه المعرفة الضرورية. ومنهم من يقول: بل سأله لإظهار الآيات الباهرة التي عندها نزول الخواطر والوساوس عن معرفته، وإن كانت من فضله، كما قوله في معرفة أهل الآخرة، وهو الذي اختاره أبو القاسم السكيتي. ورابعها: المقصود من هذا السؤال أن يذكر تعالى من الدلائل السمعية ما يدل على امتناع رؤيته حتى يتأكد الدليل العقلي بالدليل السمعي. وتعاوض الدلائل أمر مطلوب للعقلاء، وهو الذي ذكره أبو بكر الأصم فهذا مجموع أقوال المعتزلة في تأويل هذه الآية. قال أصحابنا أما الوجه الأول، فضعيف ويدل عليه وجوه: الأول: إجماع العقلاء على أن موسى عليه السلام ما كان في العلم بالله أقل منزلة ومرتبة من أراذل المعتزلة، فلما كان كلهم عالمين بامتناع الرؤية على الله تعالى وفرضنا أن موسى عليه السلام لم يعرف ذلك، كانت معرفته بالله أقل درجة من معرفة كل واحد من أراذل المعتزلة، وذلك باطل بإجماع المسلمين. الثاني: أن المعتزلة يدعون العلم الضروري، بأن كل ما كان مرئياً، فانه يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل. فلما أن يقال إن موسى عليه السلام حصل له هذا العلم أو لم يحصل له هذا العلم. فان كان الأول كان تجويزه لكونه تعالى مرئياً، يوجب تجويز كونه تعالى حاصلًا في الحيز والجهة، وتجويز هذا المعنى على الله تعالى يوجب الكفر عند المعتزلة، فيلزمهم كون-

موسى عليه السلام كافراً ، وذلك لاقوله عاقل . وإن كان الثاني فنقول : لما كان العلم بأن كل مرئى يجب أن يكون مقابلاً أوفى حكم المقابل علماً بديهياً ضرورياً ، ثم فرضنا أن هذا العلم ما كان حاصله لموسى عليه السلام ، لزم أن يقال إن موسى عليه السلام لم يحصل فيه جميع العلوم الضرورية ، ومن كان كذلك فهو مجنون ، فيلزمهم الحكم بأنه عليه السلام ، ما كان كامل العقل بل كان مجنوناً وذلك كفر باجماع الأمة ، ثبت أن القول بأن موسى عليه السلام ، ما كان عالماً بامتناع الرؤية مع فرض أنه تعالى تمتع الرؤية يوجب أحد هذين القسمين الباطلين ، فكان القول به باطلاً والله أعلم .

وأما التأويل الثاني : وهو أنه عليه السلام إنما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه ، فهو أيضاً فاسد ويدل عليه وجوه : الأول : أنه لو كان الأمر كذلك لقال موسى : أرمي ينظروا إليك ، وقال الله تعالى : لن يروني ، فلا لم يكن كذلك ، بطل هذا التأويل . والثاني : أنه لو كان هذا السؤال طلباً للمحال ، لمنعه عنه كما أنهم لما قالوا (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) منعه عنه بقوله (إنكم قوم تجهلون) والثالث : أنه كان يجب على موسى إقامة الدلائل القاطعة على أنه تعالى لا تجوز رؤيته ، وأن يمنع قومه بتلك الدلائل عن هذا السؤال ، فاما أن لا يذكر شيئاً من تلك الدلائل البتة ، مع أن ذكرها كان فرضاً مضيقاً ، كان هذا نسبة لترك الواجب إلى موسى عليه السلام ، وأنه لا يجوز . والرابع : أن أولئك الأقوام الذين طلبوا الرؤية ، إما أن يكونوا قد آمنوا بنبوته موسى عليه السلام . أو ما آمنوا بها ، فان كان الأول كفافهم في الامتناع عن ذلك السؤال الباطل ، مجرد قول موسى عليه السلام ، فلا حاجة إلى هذا السؤال الذي ذكره موسى عليه السلام ، وإن كان الثاني لم يتفجعوا بهذا الجواب لأنهم يقولون له لا نسلم أن الله منع من الرؤية ، بل هذا قول افترته على الله تعالى ، ثبت أن على كلا التقديرين لا فائدة للقوم في قول موسى عليه السلام (أرني أنظر اليك)

وأما التأويل الثالث : فبعيد أيضاً ويدل عليه وجوه : الأول : أن على هذا التقدير يكون معنى الآية أرني أمراً أنظر إلى أمرك ، ثم حذف المفعول والمضاف ، إلا أن سياق الآية يدل على بطلان هذا ، وهو قوله (أنظر اليك قال لن تراني) فسوف تراني (فلما تجلجلى ربه للجبلى) ولا يجوز أن يحمل جميع هذا على حذف المضاف . الثاني : أنه تعالى أراه من الآية مالا غاية بعدها كالمصا واليد البيضاء والظرفان والجرد والقمل والضفادع والدم وإخلال الجبل ، فكيف يمكن بعد هذه الأحوال طلب آية ظاهرة قاهرة . والثالث : أنه عليه السلام كان يتكلم مع الله بلا واسطة . ففي هذه الحالة كيف يليق به أن يقول : أظهر لي آية قاهرة تدل على أنك موجود ؟ ومعلوم أن هذا الكلام في غاية الفساد . الرابع : أنظر لو كان المطلوب آية تدل على وجوده ، لاعطاه تلك الآية كما أعطاه سائر الآيات

ولكان لاعمى لمنه عن ذلك ، فثبت أن هذا القول فاسد . وأما التأويل الرابع وهو أن يقال : المقصود منه إظهار آية سمعية تهيء مادل العقل عليه ، فهو أيضاً بعيد ، لأنه لو كان المراد ذلك ، لكان الواجب أن يقول : أريد يا ألهي أن يقوى امتناع رؤيتك بوجوه زائدة على ما ظهر في العقل ، وحيث لم يقل ذلك بل طلب الرؤية . علنا أن هذه التأويلات بأسرها فاسدة

(الحجة الثانية) من الوجوه المستنبطة من هذه الآية الدالة على أنه تعالى جائز الرؤية وذلك لأنه تعالى لو كان مستحيل الرؤية لقال : لا أرى ألا ترى أنه لو كان في يد رجل حجر فقال له إنسان ناولني هذا لأكله ، فانه يقول له هذا لا يؤكل ، ولا يقول له لا تأكل . ولو كان في يده بدل الحجر قفاحة ، لقاله . لا تأكلها أي هذا مما يؤكل ، ولكنك لا تأكله . فلما قال تعالى (إن ترائي) ولم يقل لا أرى ، علنا أن هذا يدل على أنه تعالى في ذاته جائز الرؤية .

(الحجة الثالثة) من الوجوه المستنبطة من هذه الآية ، أنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز ، والمعلق على الجائز جائز ، فيلزم كون الرؤية في نفسها جائزة . (إنما قلنا : إنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز ، لأنه تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل ، بدليل قوله تعالى (فإن استقر مكانه فسوف ترائي) واستقرار الجبل أمر جائز الوجود في نفسه . فثبت أنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز الوجود في نفسه .

إذا ثبت هذا وجب أن تكون رؤيته جائزة الوجود في نفسها ، لأنه لما كان ذلك الشرط أمراً جائز الوجود ، لم يلزم من فرض وقوعه محال ، فيقتدر حصول ذلك الشرط ، إما أن يترتب عليه الجزء الذي هو حصول الرؤية ألا يترتب ، فإن ترتب عليه حصول الرؤية لزم القطع بكون الرؤية جائزة الحصول ، وإن لم يترتب عليه حصول الرؤية فصح هذا في صحة قوله ، أنه متى حصل ذلك الشرط حصلت الرؤية ، وذلك باطل .

فان قيل : إنه تعالى علق حصول الرؤية على استقرار الجبل حال حركته ، واستقرار الجبل حال حركته محال . فثبت أن حصول الرؤية معلق على شرط ممتنع الحصول ، لاعلى شرط جائز الحصول ، فلم يلزم صحة ما قلتموه ؟ والدليل على أن الشرط هو استقرار الجبل حال حركته أن الجبل إما أن يقال : إنه حال ما جعل استقراره شرطاً لحصول الرؤية كان ساكناً أو متحركاً ، فإن كان الأول ، لزم حصول الرؤية بمقتضى الاشتراط ، وحيث لم تحصل علنا أن الجبل في ذلك الوقت ما كان مستقراً ، ولما لم يكن مستقراً كان متحركاً . فثبت أن الجبل حال ما جعل استقراره شرطاً لحصول الرؤية ، كان متحركاً لا ساكناً . فثبت أن الشرط هو كون الجبل مستقراً حال كونه ساكناً

ثبت أن الشرط الذي علق الله تعالى على حصوله حصول الرؤية ، هو كون الجبل مستقرا حال كونه متحركا ، وأنه شرط محال .

والجواب : هو أن اعتبار حال الجبل من حيث هو مغاير لاعتبار حاله من حيث أنه متحرك أو ساكن ، وكونه يتمتع بالخلو عن الحركة والسكون لا يمنع اعتبار حاله من حيث أنه متحرك أو ساكن . ألا ترى أن الشيء لو أخذته بشرط كونه موجودا كان واجب الوجود ، ولو أخذته بشرط كونه معدوما كان واجب العدم ، فلما أخذته من حيث هو مع قطع النظر عن كونه موجودا أو كونه معدوما كان يمكن الوجود . فكذا ههنا الذي جعل شرطا في اللفظ هو اعتبار الجبل ، وهذا القدر يمكن الوجود ثبت أن القدر الذي جعل شرطا أمر يمكن الوجود جائز الحصول ، وهذا القدر يمكن لبناء المطلوب عليه . والله أعلم .

(الحجة الرابعة) من الوجوه المستنبطة من هذه الآية في إثبات جواز الرؤية قوله تعالى (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا) وهذا التجلي هو الرؤية ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن العلم بالشيء يحل لذلك الشيء ، وأبصار الشيء أيضاً يحل لذلك الشيء . إلا أن الأبصار في كونه مجليا أكل من العلم به وحل اللفظ على المفهوم الأكل أولى . الثاني : أن المقصود من ذكر هذه الآية تقرير أن الانسان لا يطبق رؤية الله تعالى بدليل أن الجبل مع عظمته لما رأى الله تعالى اندك وتفرقت أجزاؤه ولولا أن المراد من التجلي ما ذكرناه وإلا لم يحصل هذا المقصود . ثبت أن قوله تعالى (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا) هو أن الجبل لما رأى الله تعالى اندكت أجزاؤه ، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أنه تعالى جائز الرؤية أقصى ما في الباب أن يقال : الجبل جماد والجاد يتمتع أن يرى شيئا ، إلا أنا نقول : لا يتمتع أن يقال : إنه تعالى خلق في ذات الجبل الحياة والعقل والفهم ، ثم خلق فيه رؤية متعلقة بذات الله تعالى ، والدليل عليه أنه تعالى قال (يا جبال أوبي معه والطير) ، وكونه مخاطبا بهذا الخطاب مشروط بحصول الحياة والعقل فيه فكذا ههنا ، ثبت بهذه الوجوه الأربعة دلالة هذه الآية على أنه تعالى جائز الرؤية . أما المعتزلة فقالوا : إنه ثبت بالدلائل العقلية والسمعية أنه تعالى يتمتع برؤيته فوجب صرف هذه الظواهر إلى التأويلات . أما دلائلم العقلية فقد بينا في الكتب العقلية ضمها وسقوطها ، فلا حاجة هنا إلى ذكرها . وأما دلائلم السمعية فأقوى ما لهم في هذا الباب التمسك بقوله تعالى (لا تدركها الأبصار) قد سبق في سورة الأنعام ما في هذه الآية من المباحث الدقيقة واللطائف العميقة . واعلم أن القوم تمسكوا بهذه الآية على عدم الرؤية من وجوه : الأول : التمسك بقوله تعالى (إن تراني) وتقرير الاستدلال أن يقال : إن هذه الآية تدل على أن موسى عليه السلام لا يرى الله البتة لافي الدنيا ولا في القيامة ، ومتى ثبت هذا ثبت أن أحدا لا يراه البتة

ومثي ثبت هذا ثبت أنه تعالى يتمتع أن يرى ، فهذه مقدمات ثلاثة .

(أما المقدمة الأولى) فقرر بها من وجوه : الأول : ما قل عن أهل اللغة أن كلمة «لن» للتأييد . قال الواحدي رحمه الله : هذه دعوى باطلة على أهل اللغة ، وليس يشهد بصحة كتاب معتبر ، ولا قل صحيح . وقال أصحابنا : الدليل على فساد قوله تعالى في صفة اليهود (ولن يتمتعوه أبدا) مع أنهم يتمتعون الموت يوم القيامة . والثاني : أن قوله (لن تراني) يتناول الأوقات كلها بدليل صحة استثناء أى وقت أريد من هذه الكلمة ، ومقتضى الاستثناء إخراج ما لولا له دخل تحت اللفظ وهذا أيضا ضعيف ، لأن تأثير الاستثناء في صرف الصحة لا في صرف الوجوب على ما هو مقرر في أصول الفقه . الثالث أن قوله لن أفضل كذا ، يفيد تأكيد النفي ، ومعناه أن فعله يتنافى حالته كقوله تعالى (لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له) وهذا يدل على أن الرؤية منافية للالهية ، والجواب : أن (لن) لتأكيد نفي ما وقع السؤال عنه ، والسؤال إنما وقع عن تحصيل الرؤية في الحال . فكان قوله (لن تراني) نفيا لذلك المطلوب ، فاما أن يفيد النفي الدائم فلا . فهذه جملة الكلام في تقرير هذه المسألة .

(أما المقدمة الثانية) فقالوا : القائل اثنان : قائل يقول : إن المؤمنين يرون الله وموسى أيضا براه ، وقائل بنى الرؤية عن الكل ، أما القول بآبائنا أنبر موسى ونفيه عن موسى فهو قول غارق للاجماع وهو باطل .

(وأما المقدمة الثالثة) فهي أن كل من نفي الوقوع نفي الصحة ، فالقول بثبوت الصحة مع نفي الوقوع قول على خلاف الاجماع وهو باطل . واعلم أن بناء هذه الدلالة على صحة المقدمة الأولى ، فلما ثبت ضعفها سقط هذا الاستدلال بالكلية .

(الحجة الثانية القوم) أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه خر صعبا ، ولو كانت الرؤية جائزة . فلم خر عند سؤالها صعبا ؟

(والحجة الثالثة) أنه عليه السلام لما أفاق قال سبحانك ، وهذه الكلمة للتنزيه ، فوجب أن يكون المراد منه تنزيه الله تعالى عما تهمم ذكره ، والذي تقدم ذكره هو رؤية الله تعالى ، فكان قوله (سبحانك) تنزيهاً له عن الرؤية . فثبت بهذا أن نفي الرؤية تنزيه الله تعالى . وتنزيه الله إنما يكون عن النقائص والآفات ، فوجب كون الرؤية من النقائص والآفات ، وذلك على الله محال . فثبت أن الرؤية على الله متممة .

(والحجة الرابعة) قوله تعالى حكاية عن موسى لما أفاق أنه قال (ثبت إليك) ولولا أن طلب الرؤية ذنب لما تاب منه ، ولولا أنه ذنب يتنافى صحة الاسلام لما قال (وأنا أول المؤمنين)

واعلم أن أصحابنا قالوا : الرؤية كانت جائزة ، إلا أنه عليه السلام سألهما بنير الاذن وحسنات الارباب سيئات المقربين ، فكانت التوبة توبة عن هذا المعنى لاعماذ كروه ، فهذا جملة الكلام في هذه الآية . والله أعلم بالصواب .

﴿المسألة الرابعة﴾ في البحث عن هذه الآية . نقل عن ابن عباس أنه قال : جاء موسى عليه السلام ومعه السبعون وصعد موسى الجبل وبقى السبعون في أسفل الجبل ، وكلم الله موسى وكتب له في الألواح كتاباً وقربه نجياً ، فلما سمع موسى صرير القلم عظم شوقه ، فقال (رب أرني أنظر إليك) قال صاحب الكشف : ثانی مفعولی (أرني) محذوف ، أي (أرني) نفسك (أنظر إليك) وفي لفظ الآية سوالات :

﴿السؤال الأول﴾ النظر : إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن مقدمتها وهي تخليب الحدقة السليمة إلى جانب المرئي التماساً لرؤيته ، وعلى التقدير الأول : يكون المعنى أرني حتى أراك ، وهذا فاسد ، وعلى التقدير الثاني : يكون المعنى أرني حتى ألقب الحدقة إلى جانبك وهذا فاسد لوجهين : أحدهما : أنه يقتضى إثبات الجهة لله تعالى . والثاني : أن تخليب الحدقة إلى جهة المرئي مقدمة للرؤية فجعله كالنتيجة عن الرؤية وذلك فاسد .

والجواب : أن قوله (أرني) معناه اجعلني متمكناً من رؤيتك حتى أنظر إليك وأراك .

﴿السؤال الثاني﴾ كيف قال (لن تراني) ولم يقل لن تنظر لي ، حتى يكون مطابقاً لقوله (أنظر إليك)

والجواب : أن النظر لما كان مقدمة للرؤية كان المقصود هو الرؤية لا النظر الذي لا رؤية معه .

﴿والسؤال الثالث﴾ كيف اتصل الاستدراك في قوله (ولكن انظر إلى الجبل) بما قبله ؟

والجواب : المقصود منه تعظيم أمر الرؤية وأن أحدا لا يقوى على رؤية الله تعالى إلا إذا قواه الله تعالى بموته وتأيدته ، ألا ترى أنه لما ظهر أثر التجلي والرؤية للجليل اندهك وتفرق ، فهذا من هذا الوجه يدل على تعظيم أمر الرؤية .

أما قوله ﴿فلبا نجلى ربه للجليل﴾ فقال الزجاج (نجلى) أي ظهر وبان ، ومنه يقال جلوت العروس إذا أبرزتها ، وجلوت المرأة السيف إذا أزلت ما عليها من الصدا ، وقوله (جعله دكا) قال الزجاج يجوز (دكا) بالتونين و(دكام) بغير تونين أي جمعه مدقو قاع الأرض يقال : دككت الشيء إذا دققت أدكته دكا ، والدكاه والدكاوات : الروابي التي تكون مع الأرض ناشرة . فلي هذا ، الدك مصدر ، والدكاه اسم . ثم روى الواحدى بإسناده عن الأختفش في قوله (جعله دكا) أنه قال : دكة دكا مصدر مؤكد ، ويجوز جمعه ذا دك . قال ومن قرأ (دكام) ممدوداً أراد جمعه دكا أي أرضاً مرتفعة ، وهو

قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي نَحْذَرُ مَا آتَيْتُكَ
وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٤﴾

موافق لما روى عن ابن عباس أنه قال : جعله ترابا . وقوله (وخر موسى صعقا) قال الليث : الصق مثل الغشى يأخذ الإنسان ، والصعقة الغشية . يقال : صعق الرجل وصعق ، فن قال صعق فهو صعق . ومن قال صعق فهو مصعوق . ويقال أيضا : صعق إذا مات ، ومنه قوله تعالى (فصعق من في السموات ومن في الأرض) فسروه بالموت . ومنه قوله (يومهم الذي فيه يصعقون) أى يموتون . قال صاحب الكشاف : صعق أصله من الصاعقة ، ويقال لها : الصاعقة من صعقه إذا ضربه على رأسه .

إذا عرفت هذا فنقول : فسر ابن عباس قوله تعالى (وخر موسى صعقا) بالغشى ، وفسره قتادة بالموت ، والاول أقوى ، لقوله تعالى (فلما أفاق) قال الزجاج : ولا يكاد يقال للميت : قد أفاق من موته ، ولكن يقال للذى يغشى عليه : أنه أفاق من غشيه ، لأن الله تعالى قال في الذين ماتوا (ثم بعثناكم من بعد موتكم)

أما قوله ﴿قَالَ سُبْحَانكَ﴾ أى تنزيها لك عن أن يسألك غيرك شيئا بغير إذنك ، (تبت إليك) وفيه وجهان : الأول (تبت إليك) من سؤال الرؤية في الدنيا . الثانى (تبت إليك) من سؤال الرؤية بغير إذنك (وأنا أول المؤمنين) بأنك لا ترى في الدنيا ، أو يقال (وأنا أول المؤمنين) بأنه لا يجوز السؤال منك إلا بأذنك .

قوله تعالى ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾

اعلم أن موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله منها ، عدد الله عليه وجوه نعمه العظيمة التي له عليه ، وأمره أن يشغل بشكرها كأنه قال له إن كنت قد منعتك الرؤية فقد أعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا ، فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية ، وانظر إلى سائر أنواع النعم التي خصصتك بها واشتغل بشكرها . والمقصود تسلية موسى عليه السلام عن منع الرؤية ، وهذا أيضا أحد ما يدل على أن الرؤيا جائزة على الله تعالى ، إذ لو كانت بمنتهى نفسها لما كان إلى ذكر هذا التقدير حاجة .

وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا
بِقُوَّةٍ وَأَمَرَ قَوْمَكِ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ ﴿١٤٥﴾

واعلم أن الاصطفاء استخلاص الصفوة بقوله (اصطفيتك) أى اتخذتك صفوة على الناس قال ابن عباس: يريد فضلتك على الناس، ولما ذكر أنه تعالى اصطفاه ذكر الأمر الذى به حصل هذا الاصطفاء قال (برسالتى وبكلامى) قرأ ابن كثير ونافع (برسالتى) على الواحد الباقون (برسالتى) على الجمع، وذلك أنه تعالى أوحى إليه مرة بعد أخرى، ومن قرأ (برسالتى) فلان الرسالة تجرى مجرى المصدر، فيجوز أفرادها في موضع الجمع، وإنما قال (اصطفيتك على الناس) ولم يقل على الخلق، لأن الملائكة قد سمع كلام الله من غير واسطة كما سمعه موسى عليه السلام.

فان قيل: كيف اصطفاه على الناس برسالاته مع أن كثيرا من الناس قد ساءوا في الرسالة؟ قلنا: إنه تعالى بين أنه خصه من دون الناس بمجموع الأمرين، وهو الرسالة مع الكلام بغير واسطة، وهذا المجمع ما حصل لغيره، ثبت أنه إنما حصل التخصيص هنا لأنه سمع ذلك الكلام بغير واسطة، وإنما كان الكلام بغير واسطة سببا لمزيد الشرف بناء على العرف الظاهر، لأن من سمع كلام الملك العظيم من فاق فيه كان أعلى حالا وأشرف مرتبة ممن سمعه بواسطة الحجاب والنواب، ولما ذكر هذين النوعين من النعمة العظيمة قال (فخذ ما آتيتك) وكن من الشاكرين) يعنى فخذ هذه النعمة، ولا يضيّق قلبك بسبب منكم الرؤية، واشتغل بشكر الفوز بهذه النعمة والاشتغال بشكرها إنما يكون بالقيام بواجبها علما وعملا. والله أعلم.

قوله تعالى (وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها سأريكم دار الفاسقين)

اعلم أنه تعالى لما بين أنه خص موسى عليه السلام بالرسالة ذكر في هذه الآية تفصيل تلك الرسالة فقال (وكتبنا له في الألواح) نقل صاحب الكشف عن بعضهم: أن موسى خر صعبا يوم عرفة وأعطاه الله تعالى التوراة يوم النحر، وذكروا في عدد الألواح، وفي جوهرها وطولها أنها كانت عشرة ألواح. وقيل: سبعة. وقيل: أنها كانت من زمردجاء بها جبريل عليه السلام. وقيل: من زبرجدة خضراء وياقوتة حمراء. وقال الحسن: كانت من خشب نزلت من السماء. وقال وهب: كانت من صخرة صماء ليها الله لموسى عليه السلام، وأما كيفية الكتابة. فقال ابن جرير: كتبها جبريل بالقلم الذى كتب به الذكر واستعمل من نهر النور.

واعلم أنه ليس في لفظ الآية ما يدل على كيفية تلك الآلواح ، وعلى كيفية تلك الكتابة ، فان ثبت ذلك التفصيل بدليل منفصل قوى ، وجب القول به وإلا وجب السكوت عنه .

وأما قوله (من كل شيء) فلا شبهة فيه أنه ليس على العموم ، بل المراد من كل ما يحتاج إليه موسى وقومه في دينهم من الحلال والحرام والمحسن والمقبح .

وأما قوله (موعظة وتفصيلا لكل شيء) فهو كاليان للجملة التي قدمها بقوله (من كل شيء) وذلك لأنه تعالى قسمه إلى ضربين : أحدهما (موعظة) والآخر (تفصيلا) لما يجب أن يعلم من الأحكام ، فيدخل في الموعظة كل ما ذكره الله تعالى من الأمور التي توجب الرغبة في الطاعة والنفرة عن المعصية ، وذلك بذكر الوعد والوعيد ، ولما قرر ذلك أولا أتبعه بشرح أقسام الأحكام وتفصيل الحلال والحرام ، فقال (وتفصيلا لكل شيء) ولما شرح ذلك ، قال لموسى (لنخذها بقوة) أى بمعزة قوية ونية صادقة ، ثم أمره الله تعالى أن يأمر قومه بأن يأخذوا بأحكامها ، وظاهر ذلك أن بين التكليفين فرقا ، ليكون في هذا التفصيل فائدة ، ولذلك قال بعض المفسرين : إن التكليف كان على موسى عليه السلام أشد ، لأنه تعالى لم يرخص له ما رخص لغيره ، وقال بعضهم : بل خصه من حيث كلفه البلاغ والأداء . وإن كان مشاركا لقومه في أعداءه ، وفي قوله (وأمر قوماك يأخذوا بأحكامها) سؤال : وهو أنه تعالى لما قصد بكل ما في التوراة وجب كون الكل مأمورا به ، وظاهر قوله (يأخذوا بأحكامها) يقتضى أن فيه ما ليس بأحسن ، وإنه لا يجوز لهم الأخذ به ، وذلك متناقض وذكر العلماء في الجواب عنه وجوها : الأول : أن تلك التكليف منها ما هو حسن ومنها ما هو أحسن ، كالقصاص ، والعفو ، والاتصاف ، والصبر ، أى فرم أن يحملوا أنفسهم على الأخذ بما هو أدخل في الحسن ، وأكثر الثواب كقوله (واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم) وقوله (الذين يسمعون القول فيتبعون أحسنه) فان قالوا : فلما أمر الله تعالى بالأخذ بالأحسن ، فتنمى من الأخذ بذلك الحسن ، وذلك يقتضئ في كونه حسنا فنقول يحمل أمر الله تعالى بالأخذ بالأحسن على التندب حتى يزول هذا التناقض .

(الوجه الثانى) في الجواب قال قطرب (يأخذوا بأحكامها) أى بحسنها وكلها حسن لقوله تعالى (ولذكر الله أكبر) وقول الفرزدق :

بيننا دعائهم أعز وأطول

(الوجه الثالث) قال بعضهم : الحسن يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح ، وأحسن هذه الثلاثة الواجبات والمندوبات .

وأما قوله (سأريكم دار الفاسقين) ففيه وجهان : الأول : أن المراد التهديد والوعيد على مخالفة أمر الله تعالى ، وعلى هذا التقدير : فيه وجهان : الأول : قال ابن عباس والحسن ومجاهد دار الفاسقين هي جهنم ، أى فليكن ذكر جهنم حاضرا في خاطركم لتحذروا أن تكونوا منهم . والثاني : قال قتادة : سأدخلكم الشام وأريكم منازل الكافرين الذين كانوا متوطنين فيها من الجبارة والعمالقة لتعتبروا بها وما صاروا إليه من النكال . وقال الكلبي (دار الفاسقين) هي المساكن التي كانوا يمرون عليها إذا سافروا ، من منازل عاد وثمود والقرون الذين أهلكتهم الله تعالى .
(والقول الثاني) أن المراد الوعد والبطانة بأنه تعالى سيورثهم أرض أعدائهم وديارهم . والله أعلم .

ثم الجزء الرابع عشر ، وبليه إن شاء الله تعالى الجزء الخامس عشر ، وأوله قوله تعالى
(سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون) من سورة الأعراف . أعان الله على إكمال

فهرست

لجزء الرابع عشر

من

التفسير الكبير

للإمام

الخميني

صفحة	صفحة
٢١	قوله تعالى «وفا كان دعواهم إذ جاءهم
بأسنا» الآية	
٢٢	«ولفسان الذين أرسل إليهم
ولفسان المرسلين»	
٢٣	«ولنفصن عليهم بعلم» الآية
٢٤	«والوزن يومئذ الحق» الآية
٢٦	«ومن خفت موازينه فأولئك
الذين خسروا أنفسهم» الآية	
٢٨	«ولقد مكناكم في الأرض
وجعلنا لكم فيها معاش» الآية	
٢٩	«ولقد خلقناكم ثم صورناكم»
٣١	«قال ما منعك ألا تسجد إذ
أمرتك» الآية	
٣٥	«قال فاعبط منها فما يكون لك
أن تكبر فيها» الآية	
٣٦	«قال أنظرني إلى يوم يمشون»
٣٧	«قال فما أخوتني لأتدن لهم
صراطك المستقيم»	
٤٠	«ثم لا يتنهم من بين أيديهم
ومن خلفهم» الآية	
٤٣	«قال أخرج منها مذقوما
مدحورا» الآية	
٤٤	«ويا آدم اسكن أنت وزوجك
الجنة» الآية	
٤٥	«وفوسوس لها الشيطان» الآية
٢	قوله تعالى «وأن هذا صراطي مستقيما
فاتبعوه» الآية	
٣	«ثم آتيناهم موسى الكتاب تماماً»
٤	«وهذا كتاب أنزلناه مبارك
٥	فاتبعوه واحذروا المكروهون»
٥	«وأن تقولوا لئن أنزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا» الآية	
٦	«هل ينظرون إلا أن تأتيهم
الملائكة» الآية	
٧	«إن الذين فرقوا دينهم وكانوا
شيعاء» الآية	
٨	«ومن جاء بالحسنة فله عشر
أضعافا» الآية	
١٠	«قل أتني هذا ديني إلى صراط
مستقيم» الآية	
١١	«قل أغفر الله أبني رباً وهو
رب كل شيء» الآية	
١٣	«وهو الذي جعلكم خلائف
الأرض» الآية	
١٤	سورة الاعراف
١٤	قوله تعالى «المص كتاب أنزل إليك فلا
يكن في صدرك حرج منه» الآية	
١٧	«اتبوا ما أنزل إليكم من ربكم»
١٩	«وكم من قرية أهلكناها فجاءها
بأسنا ياتاء» الآية	

صفحة	صفحة
٧٥	٤٩ قوله تعالى «فدلاهما بفرو فلبا ذاقا
» واستكبروا عنها» الآية	الشجرة بذت لهما سوآتهما»
» «والذين آمنوا وعملوا الصالحات	٥٠ » وقال ربنا ظننا أنفسنا» الآية
لا تكلف قسماً إلا وسعها» الآية	٥١ » «يا بنى آدم قد أنزلنا عليكم
» «ونزعتنا من صدورهم من غل	لباساً» الآية
تجرى من تحتهم الأنهار» الآية	٥٢ » «يا بنى آدم لا يفتنكم الشيطان
» «ونادى أصحاب الجنة أصحاب	كما أخرج أيوبكم من الجنة»
النار» الآية	» «وإذا ضلوا فاحشوا قالوا وجدنا
» «وبينهما حجاب» الآية	عليها آباءنا» الآية
» «ونادى أصحاب الأعراف	٥٧ » «قل أمر ربي بالقسط» الآية
رجال لا يعرفونهم بسيماهم» الآية	٥٩ » «فريقاهدى وفريقا حق عليهم
» «ونادى أصحاب النار أصحاب	الضلالة» الآية
الجنة أن أفبضوا علينا من الماء»	٦٠ » «يا بنى آدم خذوا زينتكم عند
» «ولقد جئناكم بكتاب ففصلناه	كل مسجد» الآية
على علم هدى» الآية	٦٢ » «قل من حرم زينة الله التي
» «هل ينظرون إلا أنا وإليه» الآية	أخرج لعباده» الآية
» «إن ربكم الله الذى خلق	٦٥ » «قل إنما حرم ربي الفواحش
السماوات والأرض» الآية	ما ظهر فيها وما باطن» الآية
» «ثم استوي على العرش» الآية	٦٧ » «و لكل أمة أجل» الآية
» «ينشئ الليل النهار يطليه تحيثا»	٦٨ » «يا بنى آدم إنا بآياتكم رسل منكم»
» «والشمس والقمر والنجوم	٧٠ » «ولن أعظم من اقترى على الله
مسخرات بأمره» الآية	كذبا» الآية
» «ألا له الخلق والأمر» الآية	٧٢ » «قال ادخلوا في أمم قد خلعت
» «ادعوا ربكم تضرعا وخفية»	من قبلكم» الآية
» «ولا تحسدوا فى الأرض بعد	٧٤ » «وقالت أولام لأخرام» الآية
إصلاحها» الآية	

صفحة	صفحة
١٢٧ قوله تعالى «ولو لم اذ قال لقومه انا انون الفاحشة» الآية	١٢٧ قوله تعالى «وهو الذي يرسل الرياح بشرأ بين يدي رحمته» الآية
١٦٨ «انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء» الآية	١٤٤ «والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه» الآية
١٧٠ «وما كان جواب قومه» الآية	١٤٦ «ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله» الآية
١٧١ «فانجيناه وأهله إلا امرأته كانت من الضالين» الآية	١٥٠ «وقال الملا من قومه انا لثراك في ضلال مبين» الآية
١٧٢ «والى ندين أحاهم شعيبا»	١٥١ «أو يحتم أن جاءكم ذكر من دينكم»
١٧٤ «ولا تصعدوا بكل صراط تعبدون وتعبدون» الآية	١٥٤ «والى عاد أحاهم هود» الآية
١٧٦ «قال الملا الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب»	١٥٦ «قال الملا الذين كفروا من قومه انا لثراك في سفاهة»
١٧٧ «قد اقرينا على الله كذبا»	١٥٧ «وقال يا قوم ليس في سفاهة»
١٧٨ «وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله» الآية	١٥٨ «قالوا اجئتنا لنعبدا الله وحده»
١٨٠ «ربنا اقنع بيننا وبين قومنا بالحق» الآية	١٥٩ «قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب» الآية
١٨١ «وقال الملا الذين كفروا من قومه لن اتبعن شعيبا»	١٦١ «والى نود أحاهم صالحا»
١٨٣ «وما أرسلنا في قرية من نبي»	١٦٣ «واذكروا إذا جعلكم خفاه من بعد عاد» الآية
١٨٤ «ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات»	١٦٤ «قال الملا الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا الآية
١٨٥ «أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون» الآية	١٦٥ «فصفروا الناقة وعتوا عن أمر ربهم» الآية
١٨٦ «أولم يجد الذين يرون الأرض من بعد أهلها» الآية	١٦٦ «فأخفتهم الرجفة فاصبحوا في ديارهم جائعين» الآية

صفحة	صفحة
٢٠٧	١٨٨ قوله تعالى «وما وجدنا لأكثرهم من عهد»
أذن لكم الآية	١٨٩ د ثم يمشا من يصددهم موسى
٢٠٨ د «لا تقطن أيديكم وأرجلكم	بآياتنا إلى فرعون وملأه»
من خلاف» الآية	١٩٠ د «وقال موسى يا فرعون إني
٢٠٩ د «وقال الملك من قوم فرعون	رسول من رب العالمين» الآية
أئذ موسى وقومه» الآية	١٩١ د «حقيق على أن لا أقول على
٢١٢ د «قالوا أؤذنبان قبل أن تأتينا	الله إلا الحق» الآية
ومن بعد ما جئتنا» الآية	١٩٢ د «فأتى عصاه فاذا هي ثعبان
٢١٤ د «ولقد أخذنا آل فرعون	مبين» الآية
بالسنين ونقص من الثمرات»	١٩٦ د «ونزع يده فاذا هي بيضاء
٢١٥ د «فاذا جانتهم الحسنة قالوا	لناظرين» الآية
لنا هذه» الآية	١٩٧ د «يريد أن يفرجكم من أرضكم
٢١٦ د «وقالوا مهما تأتنا به من آية	فماذا تأمرون» الآية
لتسحرنا بها» الآية	١٩٨ د «قالوا أرجه وأجاء وأرسل
٢١٧ د «فأرسلنا عليهم الجراد والقمل	في المئات حاشرين»
والصنّادع» الآية	١٩٩ د «يأتوك بكل ساحر عظيم»
٢١٩ د «ولما وقع عليهم الرجز»	٢٠٠ د «وجاء السحرة فرعون قالوا
٢٢٠ د «فانتقمنا منهم فأغرقناهم فإلهم»	إن لنا لأجرا» الآية
٢٢٢ د «وجاوزنا ببني إسرائيل البحر»	٢٠١ د «قالوا يا موسى إما أن تلقى
٢٢٤ د «قال أغير الله أبنيكم إلهاء»	وإما أن نكون نحن الملقين»
٢٢٥ د «وإذا تعجبناكم من آل فرعون»	٢٠٣ د «قلنا ألقوا سحروا أعين
٢٢٦ د «وواعدنا موسى ثلاثين ليلة»	التاسي واسترهبوهم» الآية
٢٢٧ د «ولما جاء موسى لميقاتنا»	٢٠٤ د «وأوحينا إلى موسى أن ألق
٢٣٥ د «قال يا موسى إني اصطفتك»	عصاك» الآية
٢٣٦ د «وكتبنا له في الألواح» الآية	٢٠٥ د «فألقى السحرة ساجدين»
٢٣٨ د «سأريك دار الفاسقين» الآية	٢٠٦ د «قالوا آمنا برب العالمين»

Bibliotheca Alexandrina



0331854